~~MI. II. 89~~

Const. 30. X.

48 F 39

Der
Herr und Knecht

mit

philosophischen Augen

betrachtet.

J. Theoph. Hoeffel. sr.

Berlin 1763.

Der

Königlichpreußischen

hochberühmten

Akademie der Wissenschaften

Herren

Präsident und Beisitzern

zu Berlin.

Verehrungswürdigste Herren!

Von Ehrfurcht und Hochachtung geleitet widmen wir Ihnen, vortrefliche Männer! gegenwärtige Schrift, in welcher wir über einen Gegenstand aus der praktischen Weltweisheit, dessen Wichtigkeit Sie lange anerkant, gründliche und deutli-

che Begriffe zu entwickeln bemühet gewesen sind.

Wir schmeicheln uns nicht, sondern es geschiehet mit einer Art von Ueberzeugung, wenn wir gestehen, daß wir unserer Sache gewiß zu seyn glauben, und dafür halten, daß Sie, **hochzuehrende Herren!** bey unpartheiischer Zerlegung unserer Begriffe erkennen werden, daß dieselben nicht nur der vernünftigen oder natürlichen Religion, sondern auch dem reinen und wahren Christenthum die gemäsesten sind, und allen Einwürfen, welche den bisherigen Begriffen entgegen stehen, durchaus vorbeugen und entgehen werden.

Es kan seyn, daß wir aus Irrthum, der uns jedoch dermalen wahrhaftig unvermeidlich ist, zu sehr für unsere Arbeit eingenommen sind, und zu partheiisch davon urtheilen: Es kan aber auch seyn, daß wir der Wahrheit näher, als andere, gekommen sind, und wenigstens es etwas heller um diese herum, und erleuchteten Köpfen Luft gemacht haben, die deren Arbeiten, in endlicher Ergründung der Sache, befördern und erleuchtern dürfte.

Da wir nun nichts anders, als die Wahrheit suchen; so überliefern wir die Früchte unsers Nachdenkens Ihrer strengsten Prüfung, und werden allemal

gewinnen, das Urtheil falle für uns, oder wider uns aus.

Männer, die zur Gründung und Unterstützung des Reichs der Wahrheiten von dem weisesten Helden und grösten Weltweisen gesammlet, bestellt und angefeuret werden, werden unsere Bemühungen und kleine Mitarbeiten nicht misbilligen: ja wir können nicht einmal vermuthen, daß unsere Schrift Ihnen gleichgültig seyn werde. Ohne unsere Einsicht verdächtig zu machen, werden wir also behaupten können, daß wir Ihnen dasjenige zueignen, was für ihren Richterstuhl gehöret, und auf Ihre weise Beurtheilung

lung einen gegründeten Anspruch machen kan.

Wir hoffen daher mit voller Zuversicht, daß Sie, hochweise Menschenfreunde! unsere gewagte Zuschrift für ein Merkmahl unserer vollständigen Ueberzeugung von der Gründlichkeit und den Vorzügen der königlichen Akademie, unserer vollkommensten Ehrfurcht und Hochachtung für deren vortreflichste Mitglieder, und endlich unserer reinen Liebe zur Wahrheit, und daher rührenden Bestrebens, in dem Reiche der Gelehrsamkeit keine Müßiggänger, sondern treue Mitarbeiter vorzustellen, erkennen, zugleich aber auch die

durch gewisse Beziehungen uns abgedrungene Verschweigung unserer wahren Nahmen zugute halten werden.

Wir suchen zeitlebens zu seyn,

Verehrungswürdigste Herren!

Dero

Berlin, den 30. Aug.
1762.

wahre Verehrer und gehorsamste Diener
Philor. und Philoth.
d. E. P. z. Sf.

Vorbericht.

Man wird unsere Gedanken von der Freiheit und Sclaverey eines Geistes, welche wir hier eröffnen, nicht unter die ganz überflüßigen zählen können, weil diese sowol in den sittlichen Wissenschaften als der Religion Hauptbegriffe sind, wenn man die bisherige Verwirrung, Undeutlichkeit und Unrichtigkeit in diesen Begriffen erkennet, welche, wenn wir

uns

uns nicht selbst betrügen, man in diesen Blättern vermieden finden wird.

Man lässet bey der Freiheit die Verbindung zu, da doch eine Verbindung in der That nichts anders, als ein Sclavenfessel ist; ja, man irret selbst in dem Begrif von der Verbindung. Man erkläret dieselbe durch eine Verknüpfung gewisser Bewegungsgründe mit Handlungen, solche zu begehen, oder zu unterlassen, da doch bey allen Handlungen, welche man freie nennet, Bewegungsgründe, nemlich deutliche Vorstellungen eines Guts oder Uebels zum Grunde liegen müssen, weil ausserdem unbegreiflich seyn werde, warum man eine Handlung begehen oder unterlassen würde. Es können Handlungen lauter Gutes in sich fassen, und dieses ist der Grund der Neigung eines Geistes gegen solche, wie bey Gott alle Handlungen seyn müssen, die ohne Vermischung mit dem geringsten Uebel nothwendig

gut

gut sind, weswegen also hier keine Verbindung angenommen werden kan. Wer einen richtigen Begrif von Gott und der Verbindung hat, wird Gott keiner Verbindung unterwerfen. Wo diese statthaben soll, da muß eine Vermischung des Guten und Bösen, wenigstens nach der Vorstellung des Subjekts, vorhanden seyn, wodurch der Wille theils zu dem Gegenstand, soweit er gut ist, geneigt, theils von demselben, soweit er böse, abgeneigt wird. Weil der Grund zu wollen in einer äuserlichen Nothwendigkeit lieget, so, daß sich der Wille zu dem Gegenstande bestimmet, den er doch an ihm selbst wegen seines innern Bösen verabscheuet und umgekehret; so ist die Verbindung, wie sie auch eigentlich genennet werden muß, eine äuserlich sittliche Nothwendigkeit. Auf solche Weise beobachten die mehresten Menschen die göttlichen und bürgerlichen Gesetze aus einer Verbindung,

weil sie sonst auser dieser äuserlich sittlichen Nothwendigkeit, die ihnen diese Gesetze machen, das Gegentheil nach ihrer (jedoch falschen) Freiheit, nämlich wegen der innern Güte, oder des innern Bösen, wenn sie sich solches auch aus Irrthum vorstellen, thun würden. Hier liegen auch Vorstellungen des Guten und Bösen beim Gegentheil zum Grunde, aber man saget nicht, und kan nicht sagen, daß sie solches aus einer Verbindung thäten, sondern man sagt, daß sie es nach ihrer Freiheit thun würden.

Wir verstehen auch nicht unter der Freiheit eine Willkür, nämlich das Vermögen eines Geistes, sich zu diesem oder jenem selbst zu bestimmen, was am mehresten mit dessen Endzweck übereinstimmet, oder was ihm am besten gefället. Hierinne bestehet die innere sittliche Nothwendigkeit des Willens. Wir ver-

verstehen unter der Freiheit das Vermögen, seinem Willen oder Endzweck gemäs zu leben. Wir haben oft das Vermögen wohl, uns zu etwas zu bestimmen, ohne dabey das Vermögen zu haben, unsern Willen zu vollbringen, oder dasjenige auszuführen, wozu wir uns bestimmet; diesfalls kan uns niemand eine Freiheit beilegen. Wir haben z. E. den Willen, nach Londen zu fliehen, weil uns aber hier eine natürliche Unmöglichkeit im Wege stehet; so sind wir deswegen Sclaven, da wir unsern Willen nicht erfüllen können. Haben wir aber einen Willen, dahin zu reisen, nichts hindert uns daran, und beruhet der Wille auf keiner Verbindung; so handeln wir hier aus einer Freiheit. Ist diese Reise ein wahres Mittel zu unserm wahren Endzweck; so ist unsere Freiheit eine wahre, auserdem aber eine falsche.

Als wir im Begrif sind, diesen Blättern einen Vorbericht vorzusetzen, komt uns eine in gegenwärtigen Jahre herausgekommene französische Schrift in die Hände, die einerley Gegenstand mit selbigen hat. Wir finden in der Vorrede derselben, welche ein grosser und hochverdienter Mann im Reiche der Gelehrten solcher vorgesetzet, eine Erklärung der Freiheit von einem berühmten Gelehrten angeführt, welche der Meinung des Herrn Verfassers derselben Schrift entgegen gesetzt ist, und mit der unsrigen überein zu kommen scheinet. Allein aus der Folge erhellet, daß man die Freiheit mit der Sclaverey, oder der Verbindung vermischet, indem man die Freiheit überhaupt durch ein Vermögen der Seele, ihren Willen zu vollziehen, erkläret, und dabey zwar mit Grunde leugnet, daß in der Wahl an sich keine Freiheit bestehe, aber bey der Ausübung oder

Vollziehung derselben solche annimt. Es wird sich in der folgenden Abhandlung zeigen, daß mehrentheils bey der Wahl, sowohl bey der Bestimmung des Willens, als dessen Vollziehung eine Verbindung zu finden, wodurch solche der Freiheit entgegen wird. Man will hier ferner aus der Freiheit ein besonderes Vermögen, oder eine von dem Willen verschiedene Kraft machen, welche die Seele über die sinnlichen Gliedmassen, und durch diese über viele verschiedene Gegenstände nach der Neigung des Willens anwendet. Allein der Wille fasset nothwendig das Bestreben zu Vollführung seiner Neigungen in sich: und wenn diese Vollführung mit dem Willen verknüpft seyn würde; so wäre Wille und Vollführung desselben, oder die Freiheit eines, weil sie beide in einem Bestreben bestünden, zu würken: weil aber der Wille oft unvollkommen ist, und solche Neigungen in

sich fasset, die aus gewissen Gründen, wovon in diesen Blättern, unmöglich zu erfüllen, indem sich ihrer Erfüllung eine Nothwendigkeit oder Unmöglichkeit entgegensetzet; so entstehet erst hierdurch der Unterschied zwischen Freiheit und Sclaverey. Beide setzen also die natürliche Beschaffenheit des Willens zum Grunde. Wir haben in Ansehung dieser Erklärung solches hier nur kürzlich anmerken wollen, damit wir in diesem Vorbericht nicht zu weitläuftig werden. Wem diese Meinung bekant, wird leicht den Unterschied zwischen derselben und der unsrigen aus diesen Blättern erkennen.

Noch weniger verstehen wir unter Freiheit eine Willkür, die eine vollständige Zufälligkeit erfordert. Nach unsern Begriffen ist eine vollständige Zufälligkeit ein vollständiges Unding. Wenn wir diese annehmen, und

zur Freiheit erfordern würden; so würden wir Gott zum grösten Sclaven machen müssen, weil derselbe seinem gefaßten Endzweck, seiner Weisheit, Gerechtigkeit ꝛc. unmöglich entgegen handeln, und unter allen zugleich möglich angenommenen Gegenständen nur ein einiger die beste Verhältniß zu solchem haben kan. Mit andern weisen und vernünstigen Wesen würde es eben die Beschaffenheit haben. Und wenn wir lauter thörigte Wesen annehmen wolten; so würde dennoch keine Willkür, die nach einer vollständigen Zufälligkeit würkte, angenommen werden können. Erstlich, wenn ein solches thörigtes Wesen sich auch überredete, recht willkürlich zu handeln; so würde es nach dieser gefaßten Absicht dennoch sich zu demjenigen Gegenstand bestimmen, von dem es glaubte, daß durch die Bestimmung zu solchem andere sich von seiner vollständigen Willkürlichkeit am mehresten überreden

würden: zweitens haben wir noch niemand gesehen, der die Wahrheit des Satzes des zureichenden Grundes mit zureichenden Grund weder gänzlich, noch zum Theil, aus der Welt verweisen können. Diejenigen, die unter Freiheit eine Willkür verstehen, und dazu eine so genannte vollständige Zufälligkeit erfordern, werden kein Aergerniß nehmen, daß wir uns eine solche Freiheit, und eine vollständige Zufälligkeit unter dem Bilde eines in der freien Luft hangenden Federwisches vorstellen, der sich bald dahin, bald dorthin beweget, und dem der Zuschauer eine solche Freiheit zueignen würde, wenn er die Ursache seiner veränderlichen Bewegung nicht wüste.

Dieser Meinung von der Freiheit kommt die Erklärung derselben, welche der Herr Verfasser vorgedächter französischen Schrift behauptet, sehr nahe. Er nennet sie mit andern

ein Vermögen eines verständigen Wesens, vermöge dessen es unter den nehmlichen Umständen etwas thun oder unterlassen, und solches auf diese oder eine andere Weise thun kan. Er verbannet also von derselben alle Nothwendigkeit. Derselbe hat aber keine Gedanken auf die innere sittliche, sondern nur solche auf die äusserliche, oder die Verbindung gehabt. Wird auch jene Nothwendigkeit weggenommen; so muß eine blosse und blinde Zufälligkeit, oder vorgedachte Willkür, bey einem Geiste angenommen werden. Der Herr Verfasser nehmen daher gleüchgiltige Dinge bey Gott an, aber wir wissen nicht, wo wir solche hinrechnen sollen.

Ob nun gleich eine solche auf einer vollständigen Zufälligkeit beruhende Willkür für eine Freiheit gar nicht anzunehmen, sondern

vielmehr eine Nothwendigkeit bey solcher statt haben muß; so ist dennoch die Freiheit nicht eine Freiheit des Wetterhahns des Baile und der leibnitzischen Magnetnadel: denn bey diesen beruhete die Bestimmung auf einer äusserlichen natürlichen Nothwendigkeit, welche der verständige Wetterhahn und die denkende Magnetnadel nicht erkanten, sondern ihre Bewegung aus Unwissenheit ihrer eigenen Bestimmung zueigneten.

Nach unsern Gedanken, auch mehrer, beruhet die Freiheit auf einer innerlichen sittlichen Nothwendigkeit, die Sclaverey aber zugleich auf einer äusserlichen sittlichen, auch natürlichen Nothwendigkeit. Wir behaupten daher, daß Gott deswegen die vollkommenste Freiheit zukomme, weil in allem sein End-

zweck

zweck und Wille auf das vollkommenste erfüllet werden, so wohl unmittelbahr von ihm selbst, als auch von seinen Geschöpfen, und daß also kein erschaffener Geist eine wahre Freiheit besitzen könne, als dessen Endzweck und Wille der Endzweck und Wille Gottes selbst, weil nichts in der Welt der vollkommensten Erfüllung des göttlichen Endzwecks und Willens entgegen seyn kan: daß ferner ein Geist der gröste Sclav sey, dessen Endzweck und Wille dem göttlichen Endzweck und Willen entgegen, weil solche wegen dieses Widerspruches unmöglich einer Erfüllung fähig. Kurz wir behaupten, daß derjenige wahrhaftig frey, und in der natürlichen Sclaverey selbst frey sey, der Gott von ganzen Herzen fürchtet, woraus weiter erhellen wird, daß die wahre Freiheit, die wir be-

behaupten, durch die wahre Religion sich beweise, auch daß ohne wahre Freiheit eines Geistes bey demselben die wahre Religion nicht statt haben könne.

Berlin den 30. Aug. 1762.

§. 1.

§. 1.

Wenn wir Freie und Sclaven, oder Herren und Knechte gehörig und desto leichter erkennen, und von einander unterscheiden lernen wollen; so ist es am rathsamsten, daß wir uns von selbigen eine vorläufige kurze Abbildung in den ersten §§. machen, wodurch wir uns ihre Hauptmerkmale deutlicher vorstellen, und ihre Verbindung mit einander desto besser einsehen können: Wir können alsdenn auch desto besser von dem Zusammenhang der ganzen Abhandlung urtheilen.

Wenn wir betrachten, was einen Menschen zu einem natürlichen Sclaven des andern macht, als bey den Türken; so ist es das Recht des Eigenthums, welches dieser über denselben hat, und ihn vermöge dessen wie eine andere Sache, die ihm eigenthümlich zukommet, ansiehet. Ein Freier aber, der diesem entgegen gesetzt ist, wird derjenige genennet, über welchen niemand ein dergleichen Recht hat: Und ein Herr von einem andern, oder von einer Sache ist derjenige, der sich dessen oder derselben nach seinem Willen gebrau-

chen kan, so weit er nicht durch gewisse Gesetze eingeschränket ist. Der Herr bedienet sich also seines Sclavens und seines Knechts, wie es seine Absichten, sein Endzweck und Wille erfordern; also kan der Sclav, weil sich sein Herr seiner nach seinen Absichten und seinem Willen zu bedienen das Recht hat, nicht seinen Absichten, seinem Endzweck und Willen gemäs leben, sondern ist dem Willen seines Herrn, so weit derselbe nach gewissen Gesetzen nicht eingeschränket ist, lediglich unterworfen. Der entfernte Grund hiervon ist das Recht des Herrn, das demselben über ihn zukommet, der nächste Grund aber eine Nothwendigkeit, wodurch er bestimmet wird, dem Willen des Herrn gemäs zu handeln. Diese Nothwendigkeit bestehet theils darinne, daß der Herr Uebel mit seinem Ungehorsam und Widerwillen verknüpft, die das Misvergnügen oder die Uebel weit überwiegen, welche er in den von demselben ihm anbefohlenen Handlungen ersiehet. Es ist ihm so natürlich, die kleinern Uebel den grössern vorzuziehen, wie er das grössere Gute dem kleinern vorziehet. Diese Nothwendigkeit, wodurch hier der Sclav zu gewissen Handlungen bestimmet wird, nennen wir in der Folge eine äusserlich sittliche. Der Sclav hat nun zwar Neigungen, wir wollen hier überhaupt sagen, einen Willen, dem er aber entgegen handeln muß, und der also auch demjenigen Willen entgegen, welchen sein Herr durch gedachte Uebel, die er mit Unterlassung seines Befehls verknüpft, bey ihm erwecket. Dieser Wille des Sclaven grün-

der

det sich auf einen Endzweck, wir wollen hier annehmen, er sey seine Glückseligkeit: Denn der Wille ist die Neigung gegen ein deutlich sich vorgestelltes Gut, und ein Gut ist alles dasjenige, was den Endzweck des Subjekts befördert, oder davon ein Mittel ist. Der Sclav darf und kan also seinem Willen nicht folgen, sondern muß dem Willen seines Herrn gehorchen: und weil aller Wille zur Erreichung des Endzwecks abzielet, vermöge alleweil gedachten; so muß er als ein Sclav die Erreichung seines eigenen Endzwecks, worinne seine Glückseligkeit bestehet, aus den Augen setzen.

Aus der Nichterfüllung seines Endzwecks, und noch mehr aus dessen Entgegenhandlung, entstehet seine Unglückseligkeit. Es bleibet also dem Sclaven, da er an seiner eigenen Glückseligkeit nicht arbeiten kan, sondern blos zu den Absichten seines Herrn dienen muß, nichts anders übrig, als dasjenige zu thun, was seine Unglückseligkeit mindert, oder was seinem Entzweck am wenigsten entgegen. Er würde nun seinem Endzweck mehr entgegen handeln, wenn er wider den Willen seines Herrn handeln würde, als wenn er solchen vollbringet, vermöge vorhingedachten. Derowegen handelt er aus einer Nothwendigkeit dem Willen seines Herrn gemäs. Wir entdecken also bey dem Sclaven hauptsächlich ein Unvermögen, in welches er von einem andern, der sein Herr genennet wird, gesetzt ist, (und welches sowol ein natürlich als sittlich Unvermögen ist) seinem Endzweck oder wenn man will,

seinen Neigungen, seinem Willen gemäs zu leben, wodurch er allezeit erkant werden kan.

Wie nun die Glückseligkeit, die sein Endzweck seyn soll, ein Zustand eines beständigen Vergnügens ist, er aber durch seine Sclaverey derselben beraubet wird; so ist er auch alles Vergnügens beraubet. Ja da ihm nur übrig ist, seine Unglückseligkeit zum indern, vermöge obigen, und er also in einer Unglückseligkeit sich befindet; so lebet er soweit in einem steten Misvergnügen.

Dennoch bleibet bey ihm noch ein Vergnügen, welches daher entstehet, wenn er Mittel erkennet, oder findet, wodurch er die Grösse seiner Unglückseligkeit mindert, die ihm bevorstehet. Ein Sclav ist also auch in seiner grösten Unglückseligkeit nicht alles Vergnügens beraubet.

Wir können es auch daher noch deutlicher erkennen, daß ein Sclav keiner Glückseligkeit fähig ist, weil aus der Erfüllung unseres Willens, überhaupt unserer Neigungen, das Vergnügen, und aus der Nichterfüllung derselben alles Misvergnügen entstehet: ein Sclav aber dem Willen seines Herrn nachleben, und dadurch die Erfüllung seiner eigenen Neigungen und seines eigenen Willens aus den Augen setzen, oder solchen gar entgegen handeln muß.

Es beruhet aber die natürliche Sclaverey nicht allein auf einer äusserlich sittlichen Nothwendigkeit, der wir oben gedacht, sondern auch, und vornämlich auf einer äusserlich natürlichen Nothwendigkeit, die in der Unhinlänglichkeit seiner Kräfte, oder in einem natürlichen Unvermögen, beste-

stehet, seinen Herrn natürlich zu zwingen, daß er ihn seinem eigenen Endzweck und Willen gemäs leben lassen, oder in die Freiheit setzen muß. Gesetzt also, diese natürliche Nothwendigkeit wäre bey dem Sclaven nicht mehr vorhanden, indem er den Herrn durch äusserliche Gewalt und vermöge eines habenden Rechts (welches in der That sich nur auf jene gründet) zwingen könte, daß er keine Uebel mehr mit seinen Handlungen zu verknüpfen, und ihn solcher zu unterwerfen vermöchte, wenn er seinen Befehlen nicht folgte; so würde auch dadurch die sittliche Nothwendigkeit bey ihm aufhören, dem Willen seines Herrn zu gehorchen, und er würde alsdenn durch eigenen Trieb seiner Natur, die ihm den Endzweck als sein erstes Gesetz vorschreibet, also durch eine innere sittliche Nothwendigkeit, veranlasset werden, seinem Endzweck nachzuleben, und seine Glückseligkeit zu befördern.

§. 2.

Ein natürlich Freier, welcher, wie oben gedacht, dem natürlichen Sclaven entgegen gesetzt, ist derjenige, über den niemand sich ein Recht des Eigenthums oder der Herrschaft anmassen kan, und bey dem also keine Nothwendigkeit vorhanden, wegen welcher er den Absichten und dem Willen eines andern gemäs leben, und dabey seinen Endzweck und Willen, oder deren Erfüllung aus den Augen setzen muß, sondern der seinem Endzweck und Willen, soweit ihn nicht gewisse Gesetze oder Umstände einschränken, gemäs handeln kan.

Wenn aber ein natürlich Freier solche Neigun-

gen, oder solche Absichten heget, deren Erfüllung in sich oder auch in Ansehung anderer Dinge unmöglich ist; so kan er wegen einer natürlichen Nothwendigkeit dennoch seinen Absichten und Neigungen nicht gemäß handeln: desgleichen geschiehet, wenn er zu gleicher Zeit Absichten und Neigungen heget, die einander widerstreiten, und da die Erfüllung der einen die Erfüllung der andern nicht verstattet: ferner, wenn eine Neigung, die zwar erfüllet werden kan, andere nach sich ziehet, deren Erfüllung aber unmöglich ꝛc. Er kan also in allen diesen Fällen seinen Neigungen und seinem Willen nicht gemäs handeln. Es kan auch mit einem Gut, das er zum wenigsten dafür hält, ein Uebel natürlich, oder auch willkührlich von einem andern, verknüpft seyn, die er von einander nicht absondern kan; er ist also sittlich genöthiget, auch hier wider seinen Willen zu handeln, entweder das Gut, gegen welches er sittlich nothwendig geneigt ist, fahren zu lassen, oder das Uebel zu übernehmen, von dem er sittlich nothwendig abgeneigt ist. Er wählet Uebel für Güter, und verwirfet Güter für Uebel aus einer Unwissenheit, und handelt also auch hier seinem Willen entgegen, der sich mit Erfüllung seines Endzwecks beschäftiget, indem er dergestalt dadurch diese Erfüllung hindert. Diese natürliche und sittliche Nothwendigkeit des natürlichen Sclaven in seinen Handlungen, welche seinen eigenen Neigungen und Willen entgegen waren, machten ihn hauptsächlich zu einem Sclaven desjenigen, von dem diese Nothwendigkeit herrührte:

te: Nun finden wir eben eine solche Nothwendigkeit mehrentheils in den Handlungen der natürlich freien Menschen, bey welcher nur der Unterschied ist, daß die natürliche sowol als sittliche nicht von den Umständen, in welche sie durch einen andern, der sich das Recht des Eigenthums über sie zueignet, gesetzt worden, oder von dem Willen und den Befehlen desselben abstammet; sondern aus der Natur der Dinge, der Gegenstände ihrer Absichten und Neigungen, oder aus einem Irthum, und der Unordnung ihrer Neigungen, oder auch aus deren Heftigkeit entspringet. Man nennet daher einen natürlich Freien, der dergestalt seinem Endzweck, Willen und Absichten entgegen handelt, einen sittlichen Sclaven, einen Knecht seiner Unwissenheit, seiner Begierden und Neigungen. Ein sittlicher Sclav ist also ein Sclav von sich selbst, von seiner Unwissenheit, Thorheit, seiner Begierden. Es giebt also der sittlich Sclaven gar vielerley, wie sich in der Folge zeigen wird. Zum Exempel diejenigen Bürger eines Staats, welche ihre bürgerliche Gesetze nicht beobachten würden, wenn keine sie zu bestimmen vermögende Bewegungsgründe damit verknüpft wären, die leben in einer bürgerlicher Sclaverey. Soll einer im bürgerlichen Leben als ein Freier betrachtet werden; so muß sein Wille also beschaffen seyn, daß er den vorgeschriebenen Gesetzen gemäs handeln würde, wenn auch die Bewegungsgründe nicht damit verknüpft wären, die wirklich damit verknüpft sind, kurz diese Gesetze müsten, selbst Gesetze seines eigenen Willens seyn.

Ueberhaupt ist ein sittlicher Freier derjenige, der kein sittlicher Sclave ist, oder der keine solche Neigungen heget, die seinem Endzweck entgegen; dessen Endzweck und Wille also in allem erfüllet werden können. Einen sittlichen Herrn wollen wir aber denjenigen nennen, der seine Neigungen dergestalt in seiner Gewalt hat, daß er diejenigen bey sich erwecken kan, welche die Erfüllung seines Endzwecks erfordert, und diejenigen, die sich bey ihm regen und aufsteigen, dergestalt mäßigen, ersticken und bey sich ausrotten kan, wie es der gesunden Vernunft oder seinem Endzweck gemäs. Es wäre dergestalt ein türkischer Sclav ein Freier in seiner Sclaverey, wenn er eine solche Herrschaft über seine Neigungen und Begierden hätte, daß er den Endzweck und die Absichten seines Herrn zu seinen eigenen Endzweck und Absichten machen könte: denn dergestalt würde die Nothwendigkeit, welche ihn zu seinen sclavischen Handlungen bestimmen muß, nicht allein wegfallen, sondern er würde auch alle seine Handlungen mit Lust und Vergnügen thun, die er ausserdem mit Widerwillen und Verdrus begehet.

§. 3.

Wir nennen daher die Freiheit, nämlich die sittliche, das Vermögen eines Geistes, seinem Endzweck aus eigener Bestimmung gemäs zu handeln. Der Endzweck eines jeden Geistes ist der letzte Grund aller seiner Handlungen, die seinem Willen unterworfen, oder aller seiner Absichten. Wenn derselbe erreichet werden kan, nen-

nennen wir solchen einen wahren, im Gegentheil aber einen falschen. Dem Endzweck gemäs handeln, heist dasjenige thun, was dessen Erreichung erfordert, oder dieselbe befördert. Da nun ein falscher Endzweck nicht erreichet werden, und dergestalt solchem auf keine Weise gemäs gehandelt werden kan; so kan nur die Freiheit mit einem wahren, aber nicht mit einem falschen Endzweck bestehen: und ein falscher Endzweck macht einen zu einem sittlichen Sclaven, welches alles noch in der Folge deutlich wird ausgeführet werden, ob es bereits hieraus gleich unleugbar ist.

Es kan geschehen, daß einer, seinem Endzweck gemäs zu handeln, natürlich oder sittlich gezwungen wird, weil er die Verhältnis der Handlung zu seinem Endzweck nicht deutlich erkennet: in beiden Fällen ist er kein Freier, sondern ein Sclav. Derowegen wird zur Freiheit die Selbstbestimmung zu den Handlungen erfordert. Dieses wird man oft bey Kindern gewahr, welche von ihren Eltern zu demjenigen, was ihnen gut, oder was ihr Endzweck erfordert, so sie aber nicht erkennen, gezwungen werden.

Es ist nothwendig, so sehr ein jeder bemühet ist, seinen Endzweck zu erreichen, daß er gegen die Mittel der Erreichung desselben eben so sehr geneigt, und von den Hindernissen derselben eben so sehr abgeneigt seyn muß, welches unleugbar. Was die Erreichung des Endzwecks befördert, nennet man ein Gut, was aber dieselbe hindert, ein Uebel. Da nun der Wille, die Neigung

eines Geistes gegen ein deutlich erkantes Gut ist, und zugleich die Abneigung für ein deutlich erkantes Uebel in sich fasset; so muß ein jeder nothwendig wollen, was seinem Endzweck gemäs, oder ein Gut ist, und dasjenige hingegen nicht wollen, oder verabscheuen, was seinem Endzweck entgegen, oder ein Uebel ist. Weil aber ein sittlicher Sclav seinem Endzweck und Willen entgegen handelt; so ist derjenige ein sittlicher Sclav, der ein Uebel aus Irrthum oder wegen Heftigkeit seiner Neigung will, und ein Gut aus eben diesen Gründen verabscheut, weil er hier zu dem geneigt ist, was er vermöge seines Endzwecks nicht wollen kan, und nicht will rc. und daher eigentlich seinen blinden Begierden gemäs, aber dadurch seinem Willen entgegen handelt. Hieher gehören alle Lasterneigungen, weil solche dem Endzweck eines jeden, wenn er auch die eigene Glückseligkeit desselben seyn solte, entgegen, und sonst keine Lasterneigungen, sondern Tugendneigungen, wenn sie dessen Endzweck gemäs seyn würden, wären; daher alle Lasterhafte sittliche Sclaven, oder Sclaven ihrer Laster sind.

§. 4.

Das Vergnügen nennen wir eine angenehme Empfindung, die aus der Vorstellung der Erfüllung unserer Neigungen, unsers Willens, unsers Endzwecks entstehet: und hingegen ist das **Misvergnügen** eine unangenehme Empfindung, die aus der Vorstellung der Nichterfüllung unserer Neigungen, unsers Willens, unsers Endzwecks

zwecks herrühret. Wenn nun die Glückseligkeit der Zustand eines Geistes ist, worinne er ein ununterbrochen Vergnügen geniesset, und die Unglückseligkeit ein solcher Zustand eines Geistes seyn soll, in welchem er einem steten Misvergnügen und Traurigkeit unterworfen: so ist offenbar, wenn wir den Ursprung des Vergnügens und des Misvergnügens richtig erkläret haben, daß alle Glückseligkeit aus der Erfüllung unserer Neigungen und unseres Willens, folglich aus der vollkommenen Erreichung unseres Endzwecks entstehet, weil dieser der Gegenstand oder die Grundregel aller unserer Neigungen, oder aller unserer Handlungen ist, die unsern Willen unterworfen: ingleichen auch, daß alle Unglückseligkeit aus der Nichterfüllung unserer Neigungen, und daher aus der Nichterreichung unsers Endzwecks entstehet.

Ist nun die Zufriedenheit ein solcher Zustand eines Geistes, worinne sein Vergnügen, das er geniesset, sein Misvergnügen, dem er ausgesetzt ist, fast unempfindlich machet: und hingegen die Unzufriedenheit ein solcher Zustand desselben, worinne sein Misvergnügen, so er empfindet, den Genuß seines Vergnügens weit überwieget, oder ihm solches unempfindlich machet; so folget ebenfalls, daß die Zufriedenheit unsers Geistes entstehet, wenn er seine Neigungen, seinen Willen und Endzweck weit mehr erfüllet, als nicht erfüllet siehet, oder wenn weit mehrere und stärkere Neigungen desselben erfüllet werden, als derjenigen sind, die unerfüllet bleiben. Wie daher seine Unzufriedenheit entstehet, ist leicht zu urtheilen.

Es

Es ist daher mit dem Vermögen, unserm Willen oder Endzweck gemäs zu handeln, oder mit unserer Freiheit nothwendig allezeit ein Vergnügen verknüpfet. Je grösser also unsere Freiheit; je grösser das daher entstehende Vergnügen. Wenn eine Glückseligkeit oder Zufriedenheit aus der Freiheit entstehet, solches ist vermöge obigen leicht zu ermessen. Hingegen da wir durch unsere Sclaverey, durch eine sowol natürliche als sittliche Nothwendigkeit gehindert werden, unsern Willen und Endzweck also gemäs zu handeln, wie wir wollen, oder zu können uns wenigstens vorstellen; so ist allezeit mit der sittlichen Sclaverey, wenn man sie erkennet, ein Misvergnügen verknüpft. Wir sagen, wenn man sie erkennet: denn der gröste sittliche Sclav meinet zuweilen in der grösten Freiheit zu leben, und empfindet daher so lange lauter Vergnügen, dem aber ein desto härter Misvergnügen nothwendig einmal folget, wenn er seine Sclaverey erkennen lernet. Wie daher eine Unglückseligkeit oder Unzufriedenheit entstehet, ist leicht aus obigen zu ermessen.

§. 5.

Hier folget nun zur Erläuterung unseres Vorhabens erstlich eine Abschilderung eines sittlichen Sclavens. Diemon zehlet sechzehn adeliche Ahnen zum wenigsten, hat weder Frau noch Kinder, und jährlich etliche tausend Thaler Einkünfte. Die Natur und das Glück scheinen ihm hierdurch wohl die Mittel gegeben zu haben, daß er

er vor vielen tausend Menschen als ein Freiherr leben könte; allein er ist ein elender Sclav und Knecht von vier grossen Genien, der kleinen nicht zu gedenken. Der erste ist ein Geist des hochfreiherrlichen Hochmuths, der zweite ein Geist des hochadelichen Ehrgeitzes, der dritte ein gräßlicher Geist der Filzigkeit, der vierte ein Geist der Wollust. Es sind aber diese Genien, ob sie gleich die gröste Gewalt über ihn haben, und riesenmäsige Geister sind, dennoch einfältige und niederträchtige Geister, da sie ihn zu lauter niederträchtigen und abgeschmackten Handlungen verleiten. Diese zerren und reissen sein Herz hin und her, und setzen solches durch gegen einander sich empörende Neigungen, die sie in ihm erwecken, in eine beständig ängstigende Unruhe und quälende Unzufriedenheit. Sie machen ihn zu den veränderlichsten und wunderlichsten Kopf in der Welt. Sie setzen ihn dadurch in einen elenden und bejammerns: auch dabey belachenswürdigen Zustand.

„Dieses sind die elendesten, ärmsten und un„glückseligsten Menschen in der Welt, welche von „einander widerstreitenden starken und heftigen „Neigungen beherrschet werden. Wird eine be„friediget, so wird der andern entgegen gehan„delt, und dadurch das Vergnügen von jener Sei„te durch das Mißvergnügen von dieser gänzlich „versalzen. Wenn ein solcher in den grösten „Glücksumständen sich befindet, ist er doch der „elendeste und ärmste, weil aller Ueberfluß an „Weltgütern seinen Geist niemals eine Ruhe und „Zufriedenheit verschaffen kan: ja ein heutiges

„Ver-

„Vergnügen erwecket bey ihm morgen ein desto
„grösseres Mißvergnügen. Weil Verstand und
„Vernunft der mehresten Menschen nach den Nei-
„gungen ihrer Herzen in ihren Urtheilen sich rich-
„ten, und diese Stunde bey Diemon diese Nei-
„gung, die andere Stunde eine andere Neigung
„die Oberhand hat; so urtheilet er diese Stunde
„anders als die folgende, welches die Ursachen
„von einem wunderlichen und veränderlichen Kopf
„sind. Diese geschwinde und starke Abwechselung
„seiner Neigungen, und Veränderung seiner Ur-
„theile, machen ihn selbst nicht allein an sich elend,
„sondern auch bey andern, die ihn kennen, ver-
„ächtlich, gehäßig und lächerlich, welches er doch
„alles auf das äusserste hasset und verabscheuet,
„und dadurch die harte Sclaverey seines Geistes
„an den Tag leget.

Diemons erster schwarzer Führer flösset ihm die grosse Meinung ein, wegen seines Vorzugs durch die Geburt besässe er auch Vorzüge des Geistes, zum wenigsten vor allen andern Menschen geringener Herkunft und Standes. Wenn er auch gleich erkennet, daß er diese Vorzüge zugleich nicht mit jenen habe, prätendiret er dennoch von allen niedrigern, sie sollen es glauben, welches er mit vielen von seinem und auch höhern Stande gemein hat. Wer sich daher von Niedrigern unterstehet, ihn, wenn er beym hellen Tage behauptet, es sey stockfinster Nacht, zu widerlegen, ob es gleich mit aller gebürenden Bescheidenheit geschiehet, der ist ein Contradictionsgeist: und wer einigemal seinen dergleichen Reden, deren

Ab-

Abgeschmacktheit ihm selbst oftmals nicht verborgen ist, beipflichtet, um seine Ungnade zu vermeiden, der muß sich mit dem Titel eines Jaherrn von ihm begnadigen lassen. Sein Vergnügen ist es, und er suchet eine besondere Geschicklichkeit darinne, jeden zu tadeln und zu corrigiren. Es ist ihm auch hierinne eine grosse Fertigkeit nicht abzustreiten; was tausend andere, welche die Welt für Kluge und Vernünftige hält, bey andern übersehen, ja sich schämen eine Aufmerksamkeit darauf zu haben, das nimt Diemon gar wohl inacht, so gering es auch seyn mag, und belästiget andere mit seinen darüber gemachten Reflexionen. Er begehret, die ganze Welt soll nach seinem Sinne seyn: jeder soll in seinen Urtheilen und Handlungen mit den seinigen überein kommen, ob er gleich des Tages zehnmahl verschieden von einer Sache denket, und seinen Willen zu ändern geschickt ist. Gott selbst würde von seinen schlappen Urtheilen und matten Witz am mehresten angetastet werden, wenn ihn nicht eine blöde Furcht für der Welt und für den Teufel davon zurück hielte. Trägt einer keine stumpfe Schuhe und nicht so altmodische Perruquen, als er; sind die Geberden, die Bewegungen des Leibes desselben nicht seiner Phantasie gemäß: so ist er gewiß seinen strengen richterlichen Urtheilen unterworfen. Niemand unterstehe sich, wenn er etwas in Ansehung der Hauswirthschaft befiehlet, die er doch nicht verstehet, ihm einen daher entstehenden Schaden vor Augen zu legen. Er weiß alles besser und will gar nicht haben, daß ein geringerer weiter als

er sehen soll. Er ist geneigter, in einer Stunde den grösten Nachtheil zu übernehmen, ehe er seinen einmal gegebenen Befehl, gegen den eine wohlmeinende Erinnerung geschehen, wiederrufet: aber wenn der Schade geschehen, oder nicht mehr abgewendet werden kan; so erwecket er bey ihm eine schmerzliche Empfindung, ob er gleich geringe ist. Derjenige, der ihn dafür gewarnet, muß dennoch die Schuld haben. Entweder er hat sich nicht deutlich erklären können, oder Diemon leugnet ihm ins Gesicht, daß er deswegen Meldung gethan.

"Ein Hochmüthiger ist ein Narr, wenn er sich auf „Vollkommenheiten etwas einbildet, die er würk„lich besitzet, und dadurch andere, die solche nicht ha„ben, neben sich verachtet. Hat er grossen Ver„stand, Witz und andere Gemüthsvollkommen„heiten, Schönheit des Leibes, Reichthum: kan „er sich wohl überreden, daß er solche von sich selbst „habe, und dieselben lebenslang besitzen werde? „Vielleicht wird er morgen im Tollhauß einge„sperret, und seine Vollkommenheiten des Leibes „und äusserlichen Zustandes können auf tausen„derley Weise verlohren gehen, ja sie können ihm „zu seinem Unglück gereichen. Hat aber ein Hoch„müthiger diejenigen Vollkommenheiten nicht, „wegen welcher er sich grosse Vorzüge vor andern „vorstellet; so ist er ein desto grösserer Narr. „Die Folgen seiner Narrheit sind gewiß Verach„achtung und Spott anderer, und ein daher ent„stehender vielfältiger Verdruß, den er sich selbst „machet, welche er doch auf das äusserste hasset,

„und

„und wovon er durch seine Handlungen ganz das „Gegentheil suchet. Diejenigen, welche gerne an„dere reformiren und corrigiren, denen fehlet es „gemeiniglich am mehrsten, und haben selbst einen „Hofmeister am nöthigsten. Thun sie es ohne „Grund, wie Diemon; so zeigen sie ihre Narrheit, „und machen sich zum Gelächter, da sie doch, wie „Diemon, ihre Klugheit dadurch andern vor Au„gen legen, und sich dadurch Ehre zuwege bringen „wollen. Thun sie es mit Grund, aber nicht bey „gehöriger Gelegenheit; so machen sie sich gehäßig. „Diemon zeiget hierdurch seine Sclaverey offen„bar. Er verlanget, die ganze Welt soll sich nach „ihm richten, welches aber gar nicht geschiehet, noch „geschehen kan; ja er muß stets das Gegentheil „wahrnehmen. Er suchet Ehre und Hochachtung, „und erhält Schande und Spott: er verlanget Auf„merksamkeit von andern auf sich, und macht sich „zum Gelächter &c. Er thut also dasjenige aus „Antrieb seines hochmüthigen Geistes, was doch „seiner Neigung, seinem Willen ganz entgegen ist."

Ob er gleich nichts weniger als ein systematischer Kopf in denjenigen Wissenschaften ist, davon er Profeßion machen will; so überredet er sich dennoch selbst, eine tiefe Einsicht darinne zu besitzen: und wenn er auch oft seine Schwäche gar deutlich wahrnimmet, will er doch von andern für einen grossen Gelehrten gehalten werden. Er weiß von vielen etwas, und in allem nichts. Seine gröste Gelehrsamkeit bestehet in lateinischen, auch einigermaßen in französischen und englischen Sprüchwörtern, und diese sind zugleich die ersten

Gründe seiner ganzen Philosophie. Er besitzet eine ziemlich schöne und starke Bibliothek: nicht daß er darinne sein Vergnügen und Zeitvertreib suchet, sondern daß er deswegen für einen Kenner und Liebhaber einer weitläuftigen Erkäntniß will gehalten seyn. Die mehresten Bücher verstehet er nicht, und die kein Nachdenken erfordern, hat er keine Gedult zu lesen. Er trägt sich mit teutschen und französischen Uebersetzungen des Homers, weil er selbige in andern Sprachen nicht verstehet, ob es gleich auch mit seinem Alter sich nicht reimet, mit den alten Göttergedichten sich zu schleppen, und er über dieses die Annehmlichkeiten derselben nicht beurtheilen kan. Er will aber unter die feinen Geister gerechnet seyn.

„Diemon zeiget hier aufs neue seine Sclaverey, „in welche ihn der Hochmuth und Ehrgeitz setzet. Er „verlanget, andere sollen ihn sich als einen grossen „Gelehrten und Freund der Wissenschaften vor„stellen: uud wodurch er sie davon überreden will, „dadurch überführet er sie, daß er ein schwacher „und nur mit einigen Heckerling der Gelehrsam„keit angefüllter Kopf. Er handelt also seiner „Absicht ganz entgegen. Sein Büchervorrath „stellet ihm seine Schwachheit so ofte vor Augen, „als er solchen ansiehet. Er will gerne alles ver„stehen, und erkennet doch, daß er nichts verste„het. Er würde hier kein Sclav, und von allem „ihm daher entstehenden Misvergnügen frey seyn, „wenn er von so vielen Zeugen seiner Schwachheit „sich entfernet hielte.

Weil ihn diese Todengesellschaft keinen Zeitver-

treib giebet, und er die Gesellschaft der Lebendigen seines Standes, so viel möglich, fliehet, damit bey ihm nichts aufgehen möge; so bringet er einen grossen Theil der Tageszeit mit schlaffen zu: und er suchet eine Zufriedenheit im Bette, die er doch darinnen nicht findet. Allein niemand von seinen Domestiquen darf glauben, daß er schlafe: Er nimt ein Buch mit aufs Bette, damit man glauben soll, er lese stets. Obgleich Diemon die besondere Vorsicht brauchet, wenn er am Tage im Bette studiret, daß er seinen Domestiquen befiehlet, sein Schlafzimmer mit einem vorhergehenden Geräusch zu eröfnen; so geschiehet dennoch ofte, daß seine Leute ins Zimmer treten, und ihren Herrn schlaffen finden. Die Augen desselben sind noch geschlossen, die Hände aber greiff n schon nach dem zur Seite gelegten Buche. Er hält solches geschwind vor die noch halb geschlossene Augen, ja er hält das Buch zuweilen verkehrt.

„Es ist jedem natürlich, daß er sich mit etwas „beschäftiget, das ihm vergnüget: und wenn er „etwas thun soll, was ihm Unlust machet, muß „dazu eine Verbindung haben, und handelt also „sclaverisch. Nun konte Diemon, da er keine Amts„verrichtungen hat, die Tageszeit in guter Gesell„schaft, oder mit Lesen vergnügt zubringen: allein „von jenem hält ihn der Geitz ab, und von die„sem, daß er keinen Geschmack an Büchern hat. „Er macht also wegen langweiliger Zeit Kalen„der: es zeigen sich ihm mehr widrige als an„genehme Aspecten, und allerhand Finsternisse.

„Er wird endlich so verdrießlich darüber, daß er „sich für Unmuth ins Bette scharret. Die ofte „Wiederholung dessen erwecket endlich eine Ge„wohnheit. Wer kan leugnen, daß alle diese „Handlungen sclaverisch sind? Er will einer Zu„friedenheit geniessen, die suchen sogar die Teufel: „aber er thut Handlungen, die seinem Verlan„gen ganz zuwider sind, wozu ihn doch niemand „zwinget oder verbindet. Wer verbindet ihn, „daß er allezeit Bücher mit auf das Bette schlep„pet, als eine Verstellung, daß man glauben soll, „erstlich, er studire stets, und zweitens, er schlafe „nicht? Er hat ja dieser Verstellung gar nicht „nöthig. Derjenige, der sich verstellet, belästiget „sich selbst allezeit, und machet sich dadurch zum „Sclaven."

Der Ehrgeitz, der auch bey ihm in seinen Absichten gemeine Sache mit dem Hochmuth machet, erwecket in ihm Verlangen nach höhern Dingen, als denen er sich gewachsen erkennet, ja ofte nur nach solchen, die in seinem Gehirne etwas bedeuten. Weil er nicht viel rühmliches von sich selbst in Wahrheit sagen kan; so entlehnt er solches von andern. Er erzehlet daher ofte von sich, was andere gethan. Er hält sich privilegirt in Lügen und Unwahrheiten, aber von andern fordert er eine Aufrichtigkeit, und versichert sie, was er für einen grossen Abscheu für jenes Laster habe. So gut als er die Lügen einkleiden kan, vergisset er sich doch ofte selbst dabey; weil er es darinne so weit gebracht, daß er nicht weiß, wenn er leuget. Ein Meßinstrument hat er in seinen Feldzügen ge-

braucht, aber nach Anzeige der darauf stehenden Jahrzahl, ist es funfzehn Jahr später verfertiget worden, und ob man wohl weiß, daß er gar nichts von der Meßkunst verstehet. In den als Volontaire beigewohnten Feldzügen ist er so glücklich gewesen, nicht mehr als eine Blessur zu bekommen, indem ein von einem auf dem Feld stehenden Baum, unter den er sich währender Schlacht retiriret, um dadurch dem Kayser einen Helden zu erhalten, durch eine streichende Kanonenkugel herabgeschossener Ast ihm einige Contusion gemacht. Nach seinem Vorgeben geschahe aber dieses, indem er eine Ordre wohin zu überbringen unter dem fatalen Baum wegjagte.

„Die Begierde, grösser gewachsen zu seyn, als „man ist, oder werden kan, ist eine thörichte Begierde, die nicht zu erfüllen: und so ofte sie bey „einem entstehet, erwecket sie ein Mißvergnügen, „welches beides vermöge obigen Merkmahle „der Sclaverey sind. Suchet einer durch Prahlen und Großthun, durch Züeignung fremder „Handlungen sich Ehre zu machen; so ist solches „ein Mittel, das nicht lange hilft, sondern gar „bald bey Vernünftigen Verachtung und Verlachung erwecket. Suchet einer auf solche Weise Ehre bey Unverständigen, so ist er noch ein „weit grösserer Narr. Diemon handelt auf beyde Weise wider seine Absicht, die auf Ehre und „Ruhm gehet, und ist derowegen ein grosser Sclav. „Ueber dieses stellet ihm die Vollkommenheit anderer, die er sich fälschlich zueignet, sie mag es „nun würklich, oder nur in seinem Gehirne seyn,

seine eigene Unvollkommenheit vor Augen, welches nichts anders als Mißvergnügen bey ihm erwecken kan. Er würde ein Freier soweit seyn, wenn er von diesen thörichten Begierden rein wäre, oder solche bey sich nicht empor kommen ließ. Ein Lügner ist ein Narr, vornemlich, wenn er es soweit darinne gebracht als Diemon. Er redet wider sich selbst, da er doch für sich lügen will. Er verlieret Ehre und Glauben bey denen, die ihn kennen: ja man glaubet ihm auch die Wahrheit nicht, und gewinnet dadurch Schande und Verlachung. Ein Narr ist ein Sclav, weil er keine Erkentnis der Folgen seiner thörichten Handlungen hat. Er lässet sich also von seinen thörichten Begierden ganz als ein Blinder, oder als ein Schäfershund an einen Stricke führen.

Obgleich der Freiherr Diemon etliche 1000 Rthlr. jährliche Einkünfte, und weder Gemahlin noch Kinder hat; so sind dennoch Geitz und Kargheit die mächtigsten Leidenschaften bey ihm. Er klaget bey aller Gelegenheit über die eigennützige Welt, und niemand ist eigennütziger als er. Wer seine ausschweifende Unbilligkeit zu rechtfertigen oder zu unterstützen suchet, die Gründe mögen seyn, wie sie wollen, der hat seine Gnade. Es ist ihm nicht zuviel, die gröste Niederträchtigkeit zu begehen, wenn er nur einen Vortheil sich davon verspricht. Er nöthiget bey der Tafel, und giebt doch nicht gerne, ausser von Speisen, die nicht wieder aufgetragen werden können: mit den andern gehet er sparsam um. Vom Gebacke-

backenen und Pasteten lässet er nichts wegtragen: er nimmt es selbst in Verwahrung. Er giebt es erst weg, wenn es niemand mehr geniessen kan. Er nöthiget Fremde zu trinken, und dennoch machet es ihm einen Verdruß, wenn jemand ein Glas Wein trinket. Ja seine Filzigkeit wird täglich grösser: er fänget die Gläser Bier, die jeder trinket, zu zählen an, weswegen sich viele nicht getrauen, bey seiner Tafel ein Glas Bier zu fordern. Er will nicht leiden, daß ein Nachbar dem andern aus Höflichkeit einschenken soll, NB. weil es in England nicht mode: dieses aber ersparet ihm manches Glas Wein. Er lässet es sich bey andern wohl schmecken, weil es ihm nichts kostet: dennoch kan derjenige Geringere seinem Tadel nicht entgehen, der ihn besser tractiret als er selbst gewohnt zu thun ist, weil er sich darinne beschämt erkennet. Auf der Reise suchet er eine schlechte Herberge, und nimmt mit einer geringen Bewirthung vorlieb. Er schenkt dem Wirth nicht das geringste: die Restgen von Wachslichtern rollt er in ein Papier und steckt sie zu sich: er tauschet dafür wieder ganze. Das Leere der Briefe, die er bekommt, und ihre Umschläge oder Couverts sammlet er und macht darauf Concepte. Kein Stückgen beschrieben, oder von Briefen abgeschnitten Papier gehet verloren. Der Papiermacher bekommt es wieder gegen anders. Die Siegel der Briefe werden gesammlet. Niemand von seinen Domestiquen darf ein Punct über das i, und einen Bogen über das u machen, die Dinte zu ersparen. Ob er gleich eine gute Zeit des

Tages das Bette hütet, so bricht er sich dennoch des Nachts nichts von der Ruhe ab. Er gehet Winterszeit bald schlafen, Holz und Licht zu sparen: ja beim Mondenschein braucht er gar kein Licht, als zur Tafelzeit. Die Nacht bringet er theils mit schlafen, theils mit düstern Sorgen, theils mit Ersinnung allerhand Chicanen zu. Er hat zwar einige kostbare Kleider, die er sich vor 20 und 30 Jahren bey gewisser Gelegenheit müssen machen lassen, welche aber dergestalt nicht mehr Mode sind: dennoch schont er solche also, daß er sich fürchtet, selbige anzuziehen.

"Hat aus den vorhin erzehlten Caractern eines sittlichen Sclaven seine Sclaverey noch nicht "genug hervorgeleuchtet; so geschiehet es durch dieses. Wie wenig Menschen sind, denen Schande "und Ehre gleich viel? Es ist einem jeden, der "eine Eigen- oder Selbstliebe, ja der eine wahre "Liebe heget, natürlich. Bey Diemon lebt in "einem ziemlichen Grade Hochmuth und Ehrgeitz, "und dennoch lässet er sich zu den niederträchtigsten "Handlungen verleiten, welche ihm unstreitig sein "Hochmuth und Ehrgeitz auf das härteste verweisen: aber was hilfts? Diese Hofmeister sind zu "schwach in Ansehung des Geitz- und Filzteufels, "der ihn recht an seinen Stricken führet, und gleich "wie einem Bären einen Ring in die Nase geleget, daß er ihm in allen gehorchen muß, die Geister des Hochmuths und Ehrgeitzes mögen ihn "von einer andern Seite reissen und zerren, wie sie "wollen. Sie und er sind zu schwach, sich dem "Geitz und der Filzigkeit zu wiedersetzen, und solche

zu

"zu überwältigen. Die Verweise, die er von den "Geistern des Hochmuths und des Ehrgeitzes be"kommt, sind ihm wohl genug empfindlich, und "erwecken in ihm Mißvergnügen, Röthe und "Schaam. Er ist dadurch unglücklicher als ein "Sclav. Sein geringster Pferdeknecht und Enke, "wenn er dessen Zustand kennen solte, wird lange "mit ihm nicht tauschen.

Auch ein Geist der Wollust ist eine Mitursache seiner Unzufriedenheit. Er isset und trinket gerne viel, und dabey was gutes, aber der blosse Geist der Kargheit hat ihn dergestalt gefesselt, daß er bey seinen überflüßigen Einkünften lieber seinem Geschmack und Magen abbricht, als seinem Beutel wehe thut. Wo aber dieser kein Interesse bey seinen Handlungen hat; so besiegt jener seine schwarzen Geister des Hochmuths und Ehrgeitzes dergestalt, daß er sich bis zu den niedrigsten Caracter eines Menschen herunter lässet, indem es ihm mehr als zu wohl schmecket, wo es ihm nichts kostet, wobey er noch so höflich ist, daß er fordert, was ihm noch zu fehlen scheinet; er befiehlet und disponirt, wo eben kein Höherer ist, als wenn er hierzu ein vollkommen Recht hätte. In Ansehung der Weiberliebe scheinet dieser Geist keine Gewalt mehr über ihn zu haben. Er hat ihn in seiner Jugend allzuviel Reizungen zu dieser Art Wollust eingeflößt, und darinne allzusehr angestrenget, daß er schwachmatt worden, und das Handwerk, wie viele andere, legen müssen. Er spielet gerne, wenn sich der andere die Steine im Brete von ihm setzen, oder

sagen lassen muß, was er für eine Karte ausspielen soll. Er spielet aber nicht gerne um Geld, weil er solches anbetet und dabey selten gewinnet. Nicht seine Dummheit und Ungeschicklichkeit, sondern das ihm fatale Glück muß davon die Ursache seyn.

"Auf welche Weise hier Diemon ein sittlicher "Sclave ist, kan vermöge vorhergehender Anmer"kungen leichte geurtheilet werden. Genug, daß "hierdurch offenbar, wie ein Mensch, der von vie"len wider einanderlaufenden Lasterneigungen be"lebt ist, von allen Seiten dadurch geplaget und "gepeiniget werde.

Wie seine Redlichkeit beschaffen seyn müsse, kan aus seinen bereits erzehlten Eigenschaften ermessen werden. Kurz, dieselbe hat so enge Grenzen als sein Gewissen. Was er verheisset und verspricht, das sucht er durch allerhand Chicanen wieder unkräftig und sich davon frey zu machen, wo es nicht sein eigener Vortheil oder Nachtheil hindert. Dennoch berufet er sich stets auf seine Redlichkeit, und beklaget die Falschheit und Arglist der Welt. Zuweilen wird er durch einen guten Gedanken (nach dem Schein) dahin gerissen, einem und dem andern eine Generosite und Gnade zu erweisen oder nur zu versprechen. Man glaube aber ja nicht, daß es von einem guten Geist geschehe. Der Geist des hochadlichen Hochmuths und Ehrgeitzes geben ihm zuweilen solche Gedanken ein. Aber was geschieht? Sein blasser Geist der Filzigkeit setzet seine Seele gar bald in eine anhaltende schmerzliche Reue, und bringet

sie zu einem ängstlichen auf Mittel sinnenden Kummer, wie er sich wieder davon los machen möge. Er ergreift hierzu die ungeschicktesten Gelegenheiten. Man würde ihm noch hierbey zuviel thun, wenn man sagen wolte, er verpflichte sich demjenigen, dem er wirklich eine Gnade erweiset. Er nimmt sich hierdurch das Recht, denselben in allem zu richten, und nach seiner abgeschmackten und wunderlichen Gesinnung zu falten. Er muß über die geringste Kleinigkeit solche Worte hören, und dieses bey aller Gelegenheit, die einem ganz Unempfindlichen empfindlich werden, und die geschickt sind, einem, der nur ein wenig Galle hat, als ein langsam würkendes Gift, seine Tage abzukürzen. Aber wie kommt er zu dergleichen beissenden Einfällen und Ausdrücken? Er muß doch etwas einen starken Geist haben? Sie sind mehrentheils läppisch genug: und ob er wohl Tag und Nacht auf dergleichen Dinge studiret, besonders, wenn er des Nachts nicht schlafen kan; so scheint es doch, als wenn ein gewisser schwarzer Engel zu solchen einen Beitrag thäte. Kurz, derjenige ist ein offenbarer Lügner, der von ihm was gutes und rühmliches saget, wenn er ihn kennet.

"Ein unredlicher Wandel ist eine Wirkung einer Sclaverey, weil er eine Folge ist von Neigungen, die der Vernunft, dem Endzweck eines Verständigen entgegen: weil er hier mehrentheils eine Folge des ausschweifenden Geitzes und der Kargheit ist: weil sich Ehrgeitz und Hochmuth darinnen entgegen setzen, welche oft zu einer äus-

„serlichen Redlichkeit die Triebfedern sind: Endlich „weil ein unredlicher Wandel viel Misvergnügen „erwecket.

Auch ist seine Redlichkeit gegen Gott nicht anders beschaffen, als seine Redlichkeit gegen den Nächsten. Er entziehet sich zwar nicht der Gemeinschaft der äusserlichen Kirche: Er besuchet den Gottesdienst. Er mag aber wünschen, und wünschet wohl seinem Wandel nach, daß weder Gott noch Teufel seyn möchten. Ein Gelübde thut er bey einer gewissen Gelegenheit, einen Tag in jeder Wochen zu fasten. Dieses wird ihm zu schwer zu halten. Er gelobet dafür ein gewisses wöchentliches Allmosen. Er verändert seinen Sitz in ein ander Land, wo man seiner Meinung nach nichts von seinem Gelübde weiß. Er ziehet daselbst die Helfte von dem Gelobten ab, vielleicht in der Meinung, der Gott dieses Landes, wohin er gezogen, wisse nichts von dem Gelübde, das er dem Gott jenes Landes gethan. Er meinet zugleich dadurch von allen Allmosen, auch von dem, was im Gotteshause gesammlet wird, frey zu seyn. Man urtheile daraus seinen Gottesdienst.

„Ein solcher Gottesdiener, als Diemont, ist „sowol ein Sclav von Gott, als vom Teufel. „Was er thut, thut er aus einer knechtischen Furcht „für Gott, aber noch mehr aus einer Furcht für „dem Teufel, ingleichen aus einer Furcht für der „Welt. Wenn er seines Herzens Dünken nachleben „solte, so würde keine Spur einer Religion, auch „einer knechtischen, bey ihm zu finden seyn. Er

„ist so vernünftig noch, daß er erkennet, daß er „keine göttliche und himmlische Gesinnung habe, „und daß sein Herz, voll Wust und Unflath, sich „nicht im Himmel schicke, das er doch auch nicht „gerne ändern möchte, weil er sich sonst ganz umge- „schmolzen sehen müste. Was würde es ihm denn „helfen, wenn ein anderer im Himmel wäre, und „er nicht, wie er ist? Wir haben uns etwas lange „bey der Abschilderung eines vielfachen Sclaven „aufgehalten: Nun wollen wir uns noch ein Bild „von einem Freien, und einem Sclaven machen, „der aber nicht so närrisch, als jener ist.„

Ein sittlich Freier ist derjenige, vermöge obigen, der von seinen Neigungen sich nicht fesseln lässet, daß er solchen blindlings folgen solte. Findet er seine Neigungen seinem Endzweck entgegen: erkennet er, daß sie nicht befriediget werden können, oder daß ihre Befriedigung mit der Befriedigung anderer, die der gesunden Vernunft gemäs sind, streiten: daß sie mehr Misvergnügen, als Vergnügen, nach sich ziehen; so dämpft und ersticket er solche dergestalt, daß ihm ihre Nichtbefriedigung kein empfindliches Misvergnügen erwecken kan, und er allezeit in seinen Umständen, wenn er auch in einer natürlichen Sclaverey sich befinden würde, zufrieden und vergnügt ist.

Damon, ein Hausofficier des Freyherrn Diemon ist gottesfürchtig. Er schreibet es der göttlichen Führung zu, daß er bey einem närrischen Herrn seine beständige Versorgung hat. Er überredet sich, daß Gott nothwendig gute Absich-

ten dabey habe. Er dienet seinem Herrn getreu, und hat mit seinen Narrheiten Gedult. Leander, ein anderer Bedienter desselben, ist zwar nicht so fromm, als jener aber auch nicht gottlos. Ueber die ausschweifende Narrheiten seines Herrn ist er ungedultig, wodurch er sich aber seinen Dienst schwer machet. Er würde gerne diese Dienste quittiren, wenn er ein ander Stuck Brod hätte: ja, weil ihm sein gnädiger Herr eine beständige Versorgung versprochen, so unterdrucket er seinen Verdruß und Aergerniß, soviel er kan. Damon weichet dem freiherrlichen Hochmuth seines Herrn aus: Wenn er das abgeschmackteste behauptet, so höret er solches mit einer Gleichgültigkeit an: dasselbe wird von ihm weder bekräftiget, noch widerleget. Leander aber widerspricht ihm zuweilen aus einer guten Meinung, deswegen muß er grobe Unhöflichkeiten von ihm hören. Damon kleidet sich, und nimmet die Geberden und Leibesbewegungen an, wie es sein Herr haben will, aber Leander will sich hierinnen ohne Ursache keine Gesetz vorschreiben lassen, weil er das Begehren seines gnädigen Herrn sehr abgeschmackt erkennet. Der Freiheit von Diemon verlanget von allen seinen Domestiquen, daß sie ihm in dem geringsten Kleinigkeiten nachahmen sollen. Damon thut es: z. E. er ziehet die Buchstaben, wie sein Herr, zwar anfänglich mit Mühe, obgleich seine eigene Züge viel reiner sind, und viel besser in die Augen fallen, als desselben. Er gewöhnet sich also in kurzer Zeit die Art die Buchstaben zu ziehen seines Herrn an, und machet

chet sich dadurch bey ihm beliebt. Leander siehet aber dieses für eine allzugrobe Pedanterey von seinem Herrn an, und bleibet bey seiner gewöhnlichen Art zu schreiben. Er lecket das Blat, um dasselbe besser umschlagen zu können: Seine Gnaden verweisen ihm solches. Er thut es wieder: Seine Gnaden fangen an mit schelten und fluchen, schlagen für Zorn in die Hände und stampfen mit den Füssen. Er thut es zum drittenmal in Gedanken: Da jaget ihm der gnädige Herr gar aus dem Zimmer.

Damon hält sich, so viel er kan, sauber und kostbar in Kleidungen, mehr, als der Herr von ihm fordern kan, weil derselbe verlanget, seine Leute sollen ihm dadurch Ehre machen, ob er ihnen gleich dazu nichts geben will. Leander gehet aber darinne nicht weiter, als sein gnädiger Herr von ihm fordern kan. Damon lachet zwar über die vielen Thorheiten seines Herrn, bemitleidet ihn dabey, und erträgt solche mit Gedult. Wenn er ihn ohne Ursache tadelt, oder ein geringes Versehen mit grober Höflichkeit verweiset; so verdriesset es ihm nicht, weil er weiß, daß er es mit einem gnädigen Narren zu thun, und wenn es auch andere hören, schämet er sich deswegen nicht, weil er weiß, daß, wer die Gnade hat, mit seinem Herrn auch das erstemal umzugehen, aus dem Bezeugen desselben seine Thorheit einsiehet. Er thut zwar in allem den Willen des Herrn, und ohne Verdruß, so weit es nicht wider sein Gewissen, weil er erkennet, daß man in der Welt mit gar vielen Narren zu thun, und sich von sel-

bi-

bigen nicht gänzlich losmachen kan: daß man besser thut, man richtet sich nach ihrem Willen, wenn es nur nicht wider Gewissen und Ehre lauset, als wenn man solches unterlässet. Diemon kan ihn daher zu keinem Unrecht verleiten. Die Erfahrung lehret ihn auch bey seinem Herrn, daß sehr Ungerechte und Eigennützige sich des Unrechts, das sie thun wollen, schämen, wenn es ihnen deutlich vor Augen gestellet wird. Er lässet sich mit Gedult einen eigensinnigen und thörichten Menschen nennen, weil er weis, daß sein gnädiger Herr doch das letzte Wort und Recht beym grösten Unrecht haben will: Dabey erhält er aber so viel, daß er was ungeziemendes und unrechtes zu thun nicht gedrungen wird. Im übrigen lässet er ihn bey seiner Thorheit und Unbilligkeit, weil er sich unvermögend erkennet, ihn bessern zu können, und widrigenfals sich nur selbst den grösten Verdruß dabey zuziehen würde. Ob er gleich ein Diener von dem Freiherrn Diemon ist, tauschet er deswegen noch bey weitem nicht mit demselben. Er ist allezeit vergnügt, und schläft des Nachts ruhig, sein Herr aber hat keinen Genuß von allen seinen irdischen Gütern, sondern besitzet solche in einer düstern, auch ihn stets quälenden Unzufriedenheit, die ihm auch des Nachts keinen sanften Schlaf verstattet. Damon ist dergestalt ein Herr, und der Freiherr Diemon ein elender Knecht seiner verkehrten Begierden. Leander, weil er die Narrheiten seines Herrn nicht mit Gedult erträget; so bringet er seine Zeit bey demselben mit Verdruß und einer beständigen

gen Unzufriedenheit zu. Er lebet also dadurch als ein Sclav.

Diese Abschilderungen eines sittlichen Sclaven und Freien halte man noch nicht für vollkommen: Die gehörige Ausführung und Erklärung ihrer Haupteigenschaften wird erst in den folgenden geschehen können. Was wir in vorhergehenden beigebracht, ist nur als eine Vorbereitung zur Abhandlung unserer Absicht anzusehen, und dienet nur dazu, daß man sich vorläufig eine Vorstellung von Freien und Sclaven machen könne.

§. 6.

Wenn wir nun weiter und deutlicher untersuchen wollen, worinne die Freiheit und die Sclaverey eines Geistes bestehet; so ist nöthig, daß wir die Erforderungen zur Freiheit und Sclaverey, oder ihre Merkmale jedes besonders und hernach solche in ihrer Verknüpfung mit einander betrachten.

Wenn nun die Freiheit in der Hinlänglichkeit unserer Kräfte bestehet, unserm Endzweck gemäs zu handeln, und die Sclaverey in einer Unhinlänglichkeit ꝛc.; so müssen wir uns vor allem einen deutlichen Begrif vom Endzweck machen. Wir zeigen daher erstlich den Ursprung der Glück und Unglückseligkeit eines Geistes, und der daher rührenden Nothwendigkeit eines Endzwecks desselben, wenn er glückselig seyn soll. Wir entdecken ferner, worinne die Vollkommenheit und Unvollkommenheit des Endzwecks bestehe: weil die erste nothwendig zu dessen Glückseligkeit erfordert wird,

die andere aber ein Hauptgrund der Unglückseligkeit desselben ist. Ingleichen wird dargethan, worinne die Vollkommenheit und Unvollkommenheit in seinen Neigungen, und folglich in seinem Zustande bestehet, ohne deren deutliche Erkentnis von der Glückseligkeit und Unglückseligkeit, von der Freiheit und der Sclaverey eines Geistes man keinen deutlichen Begrif erlangen kan. Zu Fassung eines Endzwecks und dessen Gemäshandlung wird unstreitig die Erkentnis der Gegenstände erfordert, deswegen wir ferner zeigen, worinne die Erkentnis bestehe, wie weit sie zur Freiheit erfordert werde, wenn ihr eine Voll- oder Unvollkommenheit beizulegen. Zur Gemäshandlung des Endzwecks ist eine deutliche Erkentnis der Mittel nöthig, und folglich des Guten. Weswegen wir alsdenn von dem Ursprung des Guten und Bösen reden, was wahrhaftig gut und dergleichen mehr, was hier zu wissen erfordert wird. Wir kommen hierauf zu der Erklärung des Unterschieds unter den Neigungen, welche theils die Liebe, theils den Willen ausmachen, theils blinde Neigungen sind, weil der Wille das Gute und Böse zu seinem Gegenstand hat, und jenes den Endzweck befördert, dieses aber dessen Erreichung hindert, auch der Endzweck des Geistes der Gegenstand seiner Liebe ist, aus welchen allen nicht weniger von der Hinlänglichkeit und Unhinlänglichkeit der Kräfte eines Geistes, in Ansehung der Erreichung seines Endzwecks geurtheilet werden kan. Wir haben nach diesem nöthig, die Nothwendigkeit, welche in den sittlichen

chen Handlungen, zwischen dem Endzweck und Willen, zwischen dem Willen und der Erkentnis des Guten ist, rc. zu erklären, und die die sittliche genennet, auch in die innerliche und äusserliche unterschieden wird. Da nun das jezt erzehlte hinlänglich ist, uns den Begrif von der Freiheit und Sclaverey deutlich zu machen; so kommen wir endlich auf deren Erklärung insbesondere, wie auch auf die Erklärung der sittlichen Verbindung, und der Wahl, welche einen grossen Einflus in jene haben: Wir zeigen hierauf den Unterschied unter der wahren Freiheit und unter der falschen, welche leztere keine Freiheit zu nennen, dem wir zum Schluß die Begegnung unterschiedener Einwürfe, die gemacht werden könten, oder möchten, beisezen.

§. 7.

Der Zustand eines jeden Dinges bestehet in der Bestimmung des Mannichfaltigen, welches ihm zukommet. Das Mannichfaltige desselben gehöret entweder zu seinem Wesen und Eigenschaften, oder zu seinem veränderlichen; daher ist sein Zustand entweder der wesentliche und unveränderliche, oder der veränderliche, welcher eigentlich nur der Zustand desselben genennet wird. Weil das Wesen eines Dinges von demselben selbst nicht abhanget; so kan auch der wesentliche Zustand eines verständigen Wesens nicht von demselben abhangen: allein der veränderliche Zustand eines verständigen Wesens hanget in Ansehung seiner Möglichkeit von seinem Wesentlichen, und in An-

sehung seiner Wirklichkeit theils von seinen Handlungen, dazu es sich selbst bestimmet, theils von andern Dingen, mit denen es sich in einem Zusammenhang befindet, ab. Dieser leztere ist der Gegenstand unserer folgenden Betrachtungen.

§. 8.

Der Zustand eines Wesens überhaupt ist vollkommen, wenn bey dem Mannichfaltigen desselben eine solche allgemeine Uebereinstimmung, als möglich ist. Dergestalt wird zu der Vollkommenheit des Zustandes eines Dinges die Uebereinstimmung des veränderlichen desselben mit seinem wesentlichen Zustande nothwendig erfordert. Aus der Erkentnis, welche ein verständig Wesen von der Vollkommenheit seines Zustandes hat, entstehet dessen Glückseligkeit, und aus der Erkentnis desselben von der Unvollkommenheit seines Zustandes entstehet seine Unglückseligkeit oder Unzufriedenheit. Bey denjenigen Geistern, deren wesentlicher Zustand nicht vollkommen, oder bey denen der veränderliche mit dem wesentlichen nicht übereinstimmet, kan also unmöglich eine Glückseligkeit statt finden. Auf solche Weise wird zur Glückseligkeit eines Geistes nothwendig eine Vollkommenheit in seinem veränderlichen Zustande erfordert. Da nun dieser vornehmlich von seinen Handlungen, die seiner Selbstbestimmung unterworfen, abhanget (§. 7.); so muß in diesen Handlungen selbst eine Vollkommenheit, oder eine Uebereinstimmung seyn, wenn er einer Glückseligkeit genüssen soll.

§. 9.

Wenn in alleweil gedachten Handlungen eines verständigen Wesens eine Uebereinstimmung oder eine Vollkommenheit seyn soll; so muß eine gemeine Regel vorhanden seyn, nach welcher solche sämtlich eingerichtet werden, vermöge des bekanten Begriffes von der Vollkommenheit. Diese Regel des verständigen Wesens in seinen Handlungen, die seinem Willen unterworfen sind, wird sein **Endzweck** genennet. Derowegen wird zu der Vollkommenheit eines verständigen Wesens in seinen gedachten Handlungen, und folglich zu der Vollkommenheit seines Zustandes erfordert, daß es einen Endzweck habe. Wo also bey einem verständigen Wesen kein Endzweck in seinen gedachten Handlungen vorhanden, oder wenn diese nicht mit dem Endzweck übereinstimmen, wie erfordert wird; so kan in dessen Zustand keine Vollkommenheit seyn. Auf solche Weise, wenn ein verständig Wesen glückselig seyn soll, wird nothwendig erfordert, daß es einen Endzweck habe, und daß seine Handlungen gehörig mit solchen übereinstimmen, §. 8. Hat dasselbe aber keinen Endzweck, oder fehlet die erforderliche Uebereinstimmung seiner Handlungen mit solchen, so ist es auch nothwendig unglückselig oder unzufrieden §. cit.

§. 10.

Das Bestreben eines Geistes etwas wirklich zu machen, heisset eine Neigung desselben; sein Bestreben aber, die Wirklichkeit von etwas zu hin-

dern, heisset eine Abneigung desselben. Dasjenige, wodurch sich sein gedachtes Bestreben an Tag leget, heisset eine Handlung, der Grund aber seines Bestrebens oder seiner Handlung, eine Absicht desselben. Wird nun zu seiner Glückseligkeit, oder zu der Vollkommenheit seines Zustandes eine Uebereinstimmung seiner seinem Willen unterworfenen Handlungen mit seinem Endzweck erfordert, §. 9; so ist also auch hierzu eine Uebereinstimmung seiner Handlungen, Neigungen, Abneigungen und Absichten unter einander, oder eine Vollkommenheit in denenselben, wie nicht weniger eine Uebereinstimmung seiner Neigungen, Abneigungen und Absichten mit seinem Endzweck nöthig.

§. 11.

Wir haben nun zu untersuchen, was zum Endzweck eines verständigen Wesens insbesondere erfordert wird, wenn er das Seinige zu der Glückseligkeit oder zu der Vollkommenheit des Zustandes desselben beitragen soll. Es ist hierzu vor allen Dingen nöthig, daß der Endzweck also beschaffen, daß er vollkommen, oder in allem kan erfüllet werden: denn wenn er nicht erfüllet wird, oder werden kan, so wird der Zustand des verständigen Wesens, so weit solcher von seinen Handlungen, die seinem Willen unterworfen, abhanget, vermöge obigen, nothwendig unvollkommen, und die Handlungen des Subjekts, denen er zur Regel dienen soll, beruhen auf keinem wahren Grund, indem sie mit demselben übereinstimmen

men, und das Ihrige zu dessen Erfüllung beitragen sollen, welches aber dergestalt nicht geschehen kan. Soll er vollkommen erfüllet werden können, so darf er nichts in sich fassen, das in sich sowohl, als in Ansehung anderer Dinge unmöglich ist. Soll er nichts in sich fassen, das in Ansehung anderer Dinge, ausser seinem Subjekt, unmöglich ist; so muß er mit dem Zusammenhang der Dinge übereinstimmen: denn, wenn mit diesem keine Uebereinstimmung vorhanden, oder wohl gar ein Widerspruch; so ist leicht begreiflich, daß er so weit unmöglich zu erfüllen, als dessen Erfüllung von dem Zusammenhang der Dinge abhanget. Wenn der Endzweck eines verständigen Wesens dem Zusammenhang der Dinge gemäs ist, wird er vernünftig genennet; also wird zu dem Endzweck eines verständigen Wesens erfordert, daß er vernünftig ist. Soll eine Uebereinstimmung des Endzwecks eines verständigen Wesens mit dem Zusammenhang der Dinge möglich seyn; so muß der Zusammenhang der Dinge selbst eine vollständige Vollkommenheit, und folglich auch eine Grundregel haben, nach welcher alles in demselben übereinstimmet, und eine solche Uebereinstimmung kan ferner ohne eine Ordnung nicht statt finden, da vermöge der Grundwissenschaft bey aller Vollkommenheit eine Ordnung seyn muß. Wenn wir annehmen wolten, es wäre keine allgemeine Ordnung, und daher keine vollständige Vollkommenheit in dem Zusammenhang der Dinge vorhanden; so würden wir so weit eine Unvollkommenheit, einen Mangel des Mannichfaltigen,

oder einen Streit desselben, in dem Zusammenhang der Dinge annehmen. So weit wir nun eine Unvollkommenheit bey diesem annehmen würden, so weit würde derselbe das Erforderliche zu der Erreichung des Endzwecks des Subjekts nicht beitragen können; sondern würde auch seine Unvollkommenheit auf dem Endzweck desselben fortbringen. Da nun solchergestalt der Zustand eines jeden Geistes unvollkommen seyn und bleiben würde, §. 8. 9; so würde kein Geist, wer er auch sey, einer Glückseligkeit fähig seyn können, weil dieselbe auf der Vollkommenheit seines Zustandes beruhet §. 8, sondern es würde bey allen Geistern eine Unglückseligkeit oder Unzufriedenheit herrschen, nachdem diese Unvollkommenheit bey dem Zusammenhang der Dinge groß oder klein wäre.

Soll es nun wohl möglich seyn können, daß eine vollständige Vollkommenheit und allgemeine Ordnung in dem Zusammenhang der Dinge, die unstreitig eine Grundregel voraussetzet, von ohngefehr, oder durch eine fatale Nothwendigkeit entstanden? Soll derjenige wohl mit Grund für verständig gehalten werden können, der sich dieses als möglich vorstellet? Wenn wir nun annehmen, es sey eine allgemeine Vollkommenheit und Ordnung bey dem Zusammenhang der Dinge, welche weder von einer fatalen Nothwendigkeit, noch von einem blinden Zufall herrühret; so müssen wir ein vollkommen weises und independentes Wesen von allem, oder einen Gott, annehmen, der den Zusammenhang der Dinge herfürgebracht, und

die

die allgemeine Vollkommenheit und Ordnung darinne seinen göttlichen Vollkommenheiten, seiner göttlichen Weisheit, Gütigkeit, Gerechtigkeit ꝛc. gemäß errichtet. Diese Grundregel der allgemeinen Vollkommenheit und Ordnung in dem Zusammenhang der Dinge ist dasjenige, was wir den Endzweck Gottes bey der Schöpfung der Welt und ihrer Einrichtung nennen. Es wird daher und aus diesem Grunde zur Vollkommenheit des Endzwecks eines jeden verständigen Wesens erfordert, daß derselbe mit der Grundregel des Zusammenhangs der Dinge, oder mit dem Endzweck Gottes vollkommen übereinstimmet.

Die Einsicht in den Zusammenhang der Dinge, in dessen weise Einrichtung, in die Vollkommenheit und Ordnung darinne, heisset die gesunde Vernunft. Wer also vernünftig handeln will, muß seine Handlungen der von Gott errichteten Vollkommenheit und Ordnung in der Welt gemäß einrichten. Wenn aber keine Vollkommenheit und keine Ordnung bey dem Zusammenhang der Dinge, und daher auch kein Gott vorhanden wäre, vermöge obigen; so würde die Vernunft ein Hirngespinst seyn. Man kan daher denenjenigen, welche das Daseyn Gottes leugnen, mit Grund die Vernunft streitig machen.

In dem Zusammenhang der Dinge können und müssen wir viele, ja eine unzehlbare Menge Geister annehmen. Gesetzt nun, es wäre keine allgemeine Vollkommenheit und Ordnung, und folglich keine Grundregel davon bey dem Zusammen-

hang der Dinge vorhanden; so würde eine allgemeine Uebereinstimmung dieser Geister in ihren Endzwecken unmöglich zu denken seyn. Dergestalt würde ein jeder sich der Erfüllung des Endzwecks eines jeden so viel entgegen setzen, als er könte, zum wenigsten dazu nicht dasjenige beitragen, was er dazu beitragen könte, besonders wenn die Endzwecke der andern dem seinigen entgegen wären. Es lässet sich dieses auch daher begreifen, was wir zu Anfang dieses §. von der Unvollkommenheit in dem Endzwecke eines Geistes, wenn der Zusammenhang der Dinge unvollkommen, gesaget haben. Wenn wir hier bey diesen Geistern annehmen, daß ihr Endzweck ihre eigene Vollkommenheit oder Glückseligkeit sey; so hätte ein jeder einen Endzweck, den nicht allein keiner von allen andern hätte, sondern auch es wäre der Endzweck eines jeden dem Endzwecke der andern zuwider, da ein jeder seine eigene Vollkommenheit und Glückseligkeit der Vollkommenheit und Glückseligkeit aller andern vorziehen würde, welches wir daher jetzo anführen, weil es in folgenden ein Grund seyn wird, die Abgeschmacktheit der Eigenliebe und der falschen Selbstliebe, die sich allem andern ohne Unterschied vorziehet, zu behaupten. Wenn wir aber in der Welt eine allgemeine Vollkommenheit und Ordnung annehmen, und daß davon der Endzweck Gottes die Grundregel; so müssen die Endzwecke aller Geister, die erreichet werden, oder eine Vollkommenheit haben sollen, mit gedachter Grundregel übereinstimmen, welches bereits aus obigen klar. Sie

können

können nun nicht vollkommener mit derselben übereinstimmen, als wenn sie selbst diese Grundregel sind, welches unleugbar; und auf solche Weise sind die Endzwecke aller Geister, wenn solchen die erforderte Vollkommenheit zukommen soll, daß sie erfüllet werden, ein Endzweck, und ein Endzweck mit dem göttlichen.

Es ist hieraus begreiflich, wenn Geister sind, die andere Endzwecke haben, daß solche unmöglich zu erfüllen: ferner, daß so weit diese den Endzwecken derjenigen Geister, die mit der Grundregel des Zusammenhangs der Dinge völlig übereinstimmen, entgegen, dadurch die Erfüllung derselben im geringsten nicht gehindert werden kan, sondern daß vielmehr daher ein Grund von der Unmöglichkeit der Erfüllung ihrer eigenen Endzwecke entstehet. Wenn wir daher Geister annehmen, die ihre eigene Vollkommenheit oder Glückseligkeit blos allein, oder vorzüglich vor der Vollkommenheit aller andern zu ihren Endzwecken haben, oder die eine Eigenliebe oder falsche Selbstliebe besitzen; so dürfen sich diese gar keiner Erfüllung derselben getrösten, weil ihre Endzwecke nicht mit der Grundregel der allgemeinen Vollkommenheit und Ordnung in dem Zusammenhang der Dinge, oder mit dem Endzwecke Gottes übereinstimmen können. Wir geben es dadurch allen denjenigen Geistern und Menschen schriftlich, daß sie Narren, wenn sie sich überreden, der ganze Zusammenhang der Dinge, seine allgemeine Vollkommenheit und Ordnung ziele blos auf ihre eigene Vollkommenheit, oder doch vorzüglich auf dieselbe

be vor der Vollkommenheit aller andern, ab: oder Gott habe nur bey diesen allen ihre eigene Vollkommenheit, oder dieselbe vorzüglich vor der Vollkommenheit aller andern zu seinem Endzwecke gehabt. Aus diesem §. ist vielmehr offenbar, daß alle Menschen, die eine solche Liebe haben, ihre Endzwecke unmöglich erreichen können, und dadurch nothwendig unglückselig seyn, oder werden müssen, wenn sie zu einer deutlichen Einsicht ihrer Thorheit gelangen, und ihre Endzwecke nicht ändern. Ingleichen können diejenigen Geister, welche den Endzweck Gottes zu ihrem Endzweck haben, sich nicht fürchten, daß ihnen andere, die andere Endzwecke haben, in Erreichung ihres Endzwecks nachtheilig seyn möchten: denn die Erreichung desselben ist nothwendig, wenn sich gleich alle Teufel, alle Thorheit und Arglist dargegen auflehnen und streiten würde.

Endlich und vornehmlich, wenn ein Gott ist, kan keine Vollkommenheit bey den Endzwecken endlicher Geister seyn, als wenn sie mit dessen Endzweck übereinkommen. Weil Gott der vollkommenste Geist, weil seine Weisheit die vollkommenste, weil er independent von allem; so hat er nicht allein den vollkommensten Endzweck, sondern auch, es kan sich nicht das geringste Hindernis demselben entgegen setzen, und derselbe muß also auf das vollkommenste erfüllet werden. Auf solche Weise müssen auch die Endzwecke aller endlichen Geister nothwendig vollkommen erfüllet werden, wenn sie vollkommen mit dem göttlichen übereinstimmen, und folglich der

gött:

göttliche selbst sind. Es ist dergestalt alle mögliche Vollkommenheit in ihren Endzwecken. Hingegen alle diejenigen Endzwecke endlicher Geister, die dem Endzweck Gottes entgegen, oder doch mit demselben nicht übereinstimmen, können daher unmöglich erfüllet werden, und ist dadurch die gröste Unvollkommenheit in solchen vermöge obigen. Wir haben zwar schon im vorhergehenden zur Vollkommenheit der Endzwecke endlicher Geister die Uebereinstimmung derselben mit dem göttlichen erfordert, aber es ist geschehen, so weit er als die Grundregel des Zusammenhangs der Dinge, seiner Vollkommenheit und Ordnung betrachtet worden, aber hier ist es ausser diesem Betracht geschehen.

Wir nennen daher diejenige Endzwecke endlicher Geister **wahre Endzwecke**, welche erfüllet werden, oder besser, welche mit dem Endzweck Gottes übereinstimmen, alle andere aber **falsche Endzwecke**, indem sie nicht mit dem göttlichen übereinstimmen, und daher unmöglich erfüllet werden können.

§. 12.

Alle Handlungen eines Geistes, die seiner Selbstbestimmung unterworfen, setzen Neigungen und Absichten desselben voraus §. 10., die sämtlich zu der Erfüllung des Endzwecks abzielen, §. 9. Daher wird der Endzweck eines verständigen Wesens auch die Absicht aller seiner Absichten, und der erste Grund aller seiner freien Handlungen mit Recht genennet. Muß nun, wie leicht

zu

zu urtheilen ist, unter allen gedachten Handlungen eines verständigen Wesens eine Vollkommenheit seyn, wenn der Endzweck desselben erreichet, und dasselbe glückselig werden soll; so muß auch eine Vollkommenheit in den Neigungen und den besondern Absichten desselben seyn.

§. 13.

Wenn in den Neigungen eines Geistes eine Vollkommenheit seyn soll; so muß vor allen ihre Erfüllung an sich, und in Ansehung anderer Dinge nicht allein möglich seyn, sondern auch ihre Erfüllung muß das ihrige zu der Erfüllung des Endzwecks beitragen. Soll dieses seyn; so müssen alle Neigungen desselben mit einander dergestalt auf das genaueste übereinstimmen, daß die Erfüllung jeder Neigung, die der Erfüllung der andern vorgehet, zu dieser das ihrige beiträget, und ein Mittel davon ist: daß die Erfüllung einer Neigung die Erfüllung einer andern im mindesten nicht hindert: ingleichen, daß keine Neigung vorhanden, die zwar erfüllet werden kan, aber die eine oder mehrere Neigungen nach sich ziehet, deren Erfüllung unmöglich.

Ferner müssen dergestalt alle Neigungen eines Geistes mit dem Zusammenhang der Dinge vollkommen übereinstimmen, weil ihre Erfüllung in Ansehung aller andern Dinge möglich seyn soll, wenn selbigen eine Vollkommenheit zuzueignen. Es ist leicht zu denken, wenn der Zusammenhang der Dinge ihrer Erfüllung entgegen, daß solche unmöglich, weil der Zusammenhang der Dinge

nicht

nicht dem Willen des Subjekts unterworfen. Wenn aber einer seine Neigungen also einrichtet, erwecket, stärket, schwächet oder dämpfet, wie es dem Zusammenhang der Dinge gemäs ist, und also durch denselben ihre Erfüllung befördert, und wirklich gemacht wird, der regieret seine Neigungen vernünftig. Es wird also zu der Vollkommenheit in den Neigungen erfordert, daß sie vernünftig beherrschet werden.

Wenn die Neigungen oder Verlangen eines Geistes mit dem Zusammenhang der Dinge übereinstimmen müssen, damit ihre Erfüllung möglich und auch wirklich wird, und dadurch eine Vollkommenheit unter solchen ist, vermöge vorhergehenden; so kan dieser Geist die Erfüllung seiner Neigungen nicht früher und später verlangen, als solche nach dem Zusammenhang der Dinge möglich ist, und wirklich werden kan. Wenn seine Neigungen nicht auf solche Weise beschaffen; so sind sie dem Zusammenhang der Dinge entgegen, dadurch auch unvernünftig, und können unmöglich erfüllet werden. Verlanget einer etwas weder zu früh noch zu spät, sondern wie es der Vollkommenheit und der Ordnung in dem Zusammenhang der Dinge gemäs ist; der hält eine Ordnung in seinen Neigungen und Verlangen, welches dergestalt zu der Vollkommenheit in den Neigungen eines Geistes erfordert wird.

Nicht weniger wird auch eine Mäßigkeit in den Neigungen und Verlangen eines verständigen Wesens erfordert, wenn in solchen eine Vollkommenheit seyn soll, und sie deswegen mit dem Zusam-

sammenhang der Dinge übereinstimmen müssen, vermöge vorhergehenden. Mäßig werden die Neigungen eines Geistes genennet, wenn sie nicht heftiger und nicht schwächer sind, als die Grösse der Vollkommenheit der Gegenstände erfordert, oder wenn sie an dieser abgemessen sind. Sind sie stärker als die Grösse der gegenständigen Vollkommenheit erfordert; so können sie so weit nicht erfüllet werden, als sie die Grösse der gegenständigen Vollkommenheit überschreiten, und sind dadurch dem Zusammenhang der Dinge, und also auch der gesunden Vernunft entgegen: sind sie aber schwächer als die gegenständige Vollkommenheit erfordert; so können sie weiter erfüllet werden, als sie gehen, und stimmen dergestalt nicht mit dem Zusammenhang der Dinge überein. Man kan auch hieraus noch deutlicher die Unvollkommenheit dieser Art Neigungen erkennen. Vermöge der ersten §§. entstehet alles Vergnügen aus der Wahrnehmung der Erfüllung unserer Neigungen. Wenn nun dergestalt eine stärkere Neigung, wenn sie erfüllet wird, ein stärkeres Vergnügen erzeuget, als eine schwächere Neigung; so berauben wir uns eines Vergnügens, wenn wir keine so starke Neigung gegen einen Gegenstand haben, als wir vermöge des Zusammenhangs der Dinge, durch den sie befriediget werden würde, haben könten, und hierdurch entdekket sich ein Mangel bey der Vollkommenheit unserer Neigungen. Auch ferner, weil die Vollkommenheit der Neigungen eines Geistes das nöthige Mittel ist zu der vollkommnen Erfüllung

sei=

seines Endzweckes, vermöge obigen, und diese vollkommene Erfüllung seines Endzwecks nothwendig zu der vollkommenen Glückseligkeit desselben erfordert wird, vermöge obigen; so kan unstreitig der Endzweck desselben nicht so vollkommen erfüllet, und derselbe nicht so glückselig seyn und werden, wenn er Neigungen heget, bey denen vorgedachter Mangel sich findet, als wenn solche an der gegenständigen Vollkommenheit abgemessen, oder sie so stark sind, als ihre Erfüllung vermöge des Zusammenhangs der Dinge möglich ist. Es ist hierdurch ingleichen offenbar, wenn bey einem Geist Neigungen mangeln, die erfüllet werden würden, daß daher noch eine grössere Unvollkommenheit nicht allein in seinen Neigungen, sondern auch bey seinen Endzweck, als in vorigen Fall entstehet, und er sich dadurch einer grössern Glückseligkeit, der er fähig, beraubet.

Da sich auch in dem Zusammenhang der Dinge ohnfehlbar eine unzählige Schaar Geister befindet, deren jeder vermöge seiner Natur Neigungen heget; so müssen auch die Neigungen eines jeden Geistes mit den Neigungen aller andern vollkommen übereinstimmen, so weit NB. diese mit dem Zusammenhang der Dinge oder seiner Grundregel übereinkommen: denn so weit diese nicht damit übereinkommen, können sie keine Hindernisse von der Erfüllung der Neigungen desjenigen werden, der selbige nach der Grundregel des Zusammenhangs der Dinge eingerichtet, welche aus §. 11. genugsam zu erkennen.

Endlich und vor allen müssen die Neigungen endlicher Geister mit den Neigungen Gottes übereinstimmen, wenn sie sollen erfüllet werden und eine Vollkommenheit haben: denn Gott hat unstreitig Neigungen, welche auch wegen seiner vollkommenen Weisheit und Independenz von allem nothwendig erfüllet werden müssen, dadurch auch die Neigungen aller endlichen Geister, so weit sie mit selbigen übereinkommen, auch nothwendig ihre Erfüllung zugleich erhalten.

Ferner erhalten die Neigungen aller endlichen Geister diejenige Vollkommenheit durch die Uebereinstimmung mit den göttlichen zugleich, welche sie durch alle vorher angeführte Erforderungen zusammen erlangen können. Nehmen wir aber Neigungen bey endlichen Geistern an, die den Neigungen Gottes widersprechen, oder auch nur mit selbigen nicht übereinstimmen; so ist unmöglich, daß selbige erfüllet werden können, und dadurch ist unter selbigen die gröste Unvollkonimenheit, ja alle diejenige Unvollkommenheit zugleich, welche bey solchen entstehet, wenn die vorhergedachten Erforderungen zu der Vollkommenheit in den Neigungen sämtlich mangeln.

Wir halten für nöthig, hierbey zu erinnern, daß in diesem, was wir in dem vorhergehenden von der Voll- und Unvollkommenheit in dem Endzweck und in den Neigungen eines Geistes beigebracht, die Ursachen der Glück- und Unglückseligkeit eines Geistes bestehen, und daß man ausserdem keinen Sachbegrif von diesen Wörtern haben

ben könne, wie ohne vieles Nachdenken jedem selbst in die Augen fällt.

Man kan hieraus urtheilen, wie weit die Menschen von einer wahren Glückseligkeit entfernet sind, wo sie nicht Gott erleuchtet, und ihre Herzen von den thörigten und sündlichen Neigungen reiniget, und solche hingegen durch göttliche heiliget. Man erkennet gar leicht, daß keine Erforderung von allen zu der Vollkommenheit des Endzwecks und der Neigungen bey den Menschen zu finden und nicht einmal nach ihrer Natur möglich, weswegen man schliessen möchte, daß die Unglückseligkeit derselben viel grösser seyn müsse, als sie wirklich ist, wenn angegebene Ursachen die wahren Ursachen davon wären. Allein diesem stehet entgegen, daß erstlich die Menschen dergestalt unvollkommen, daß sie von der Vollkommenheit und Unvollkommenheit ihres Zustandes nicht viel gesundes urtheilen können, und daß zweitens die Glückseligkeit derselben mehrentheils nur eine thierische und viehische zu nennen, welches sich im folgenden deutlich wird zeigen lassen.

Weil der Grund aller Vollkommenheit in dem Endzweck und den Neigungen eines endlichen Geistes, und der Grund aller Glückseligkeit desselben, in der Uebereinstimmung seines Endzwecks und seiner Neigungen mit dem Endzweck und den Neigungen Gottes bestehet, und darinne alle vorher angeführten Erfoderungen zu gedachter Vollkommenheit zusammen fliessen; so werden wir hinführo nur diese Uebereinstimmung als den Grund aller Glückseligkeit endlicher Geister, und

den Streit, wie auch den blossen Mangel der Uebereinstimmung ihres Endzwecks und ihrer Neigungen mit den göttlichen, als den Grund aller ihrer Unglückseligkeit und Unzufriedenheit ansehen und annehmen.

Alle Absichten eines Geistes sind Gegenstände seiner Neigungen, oder dasjenige, was er wirklich zu machen sich bemühet, und seine Handlungen sind die Mittel zu der Erreichung dieser Absichten, welche alle zusammen zu der Erreichung seines Endzwecks abzielen, §. 10. 12. Es kan dahero sowol in den Handlungen als besondern Absichten desselben eine Vollkommenheit sowol als eine Unvollkommenheit, wie bey den Neigungen desselben, aus vorhin angezeigten Gründen statt finden, welches wir hier anzuwenden zu weitläuftig und überflüßig achten: Genug, wenn in den Neigungen eines Geistes eine Vollkommenheit aus vorhin erzehlten Gründen vorhanden; so muß auch solche in seinen Handlungen und Absichten vorhanden seyn: und so weit eine Unvollkommenheit bey den ersten ist; so weit ist auch eine Unvollkommenheit bey den letztern, welches leicht begreiflich.

§. 14.

Weil die Begriffe von der vollständigen Zufälligkeit, der Willkühr und der Freiheit, welche der Herr Hofrath Daries gelehret, von uns so wohl der Wahrheit, als unsern Begriffen von der Freiheit und Sclaverey entgegen gehalten werden, und wir uns daher veranlasset sehen, unsere Gedan-

danken davon zu eröfnen; so wollen wir unsere Gründe von der Allgemeinheit des Satzes des zureichenden Grundes kürzlich beibringen, weil er solche leugnet, und gedachte Begriffe auf die Unrichtigkeit der Allgemeinheit dieses Satzes bauet.

Erstlich die Unrichtigkeit der wolfischen Beweise von der Allgemeinheit dieses Satzes, welche mehrere eingesehen, machen den Satz nicht an sich falsch, wie leicht zugestanden werden wird. Auch zweitens haben die von den Herrn Hofrath gemachten Einwürfe dargegen keine grössere Kraft: z. E. Man schlüsset, weil die ersten Merkmale der Dinge, das erste sind, das von ihnen gedacht werden kan; so können sie keinen zureichenden Grund haben, oder in etwas anders gegründet seyn. Allein, obgleich die ersten Merkmale der Dinge das erste sind, das von ihnen gedacht werden kan; so haben sie dennoch ihren Grund in andern Dingen und zuletzt im göttlichen Wesen, z. E. die Merkmale der Uhr sind, daß sie eine Maschine, welche die Stunden anzeiget. Diese sind in der Möglichkeit der Materialien, woraus sie verfertiget werden kan, und der Wissenschaft des Künstlers, und so ferner, endlich aber in Gott gegründet. Daß wir den zureichenden Grund von dem Wesen Gottes nicht einsehen können, davon ist der zureichende Grund, daß diese Sache sehr weit unsere Philosophie und Vernunft übersteiget. Welcher Mensch, ja welcher vollkommene erschaffene Geist kan sich nur einen vollkommenen Begrif von der Weisheit, Allmacht Gottes machen? Welcher will nun gar das We-

sen Gottes ergründen können? Uns deucht, daß diejenige menschliche Vernunft den Schwindel hat, die sich an solche Dinge waget, der sie unmöglich gewachsen. Ferner soll der Irrthum darzu dienen, die Allgemeinheit gedachten Satzes in Zweifel zu ziehen. Nach unsern Gedanken hat der Irrthum seinen zureichenden Grund, und hat selbigen auch nicht. Wenn derselbe seinen zureichenden Grund hat, so betrachtet man denselben nur in Ansehung des Subjekts, entweder er rühret von der Blödigkeit seiner Sinnen, seines Verstandes, seiner Vernunft her, und hat darinne seinen zureichenden Grund. Wenn bey diesen keine Blödigkeit vorhanden, oder wenn der Verstand desselben, den Gegenstand sich hinlänglich vorzustellen, wäre fähig gewesen; so hätte der Irrthum keinen zureichenden Grund, und wäre dergestalt unmöglich gewesen. Im andern Fall wenn der Irrthum keinen zureichenden Grund hat; so betrachtet man denselben in Ansehung des Gegenstandes. Die Vorstellung von dem Gegenstand, worinne der Irrthum bestehet, komt nicht mit demselben, oder mit der Wahrheit überein, und beruhet also nicht auf der Wahrheit oder der wirklichen Beschaffenheit des Gegenstandes, und hat folglich so weit keinen zureichenden Grund, und dadurch ist der Irrthum eben Irrthum, sonsten wäre er Wahrheit. Man pflegt von einem, der eine thörichte Handlung begangen, auch zu sagen, daß er ohne zureichenden Grund gehandelt, nemlich in Ansehung seiner Absicht, die entweder an sich thöricht, oder weil er solche durch

diese Handlung nicht erreichen können, ja wohl solcher gar entgegen gehandelt: oder auch in Ansehung des Ausgangs und der Folgen seiner Handlung, welche aus gemeldeten Ursachen in beiden Fällen kein Vernünftiger und Weiser würde unternommen haben, welcher allezeit zugleich aus einem objektivischen Grunde handelt. Allein, wenn man nur auf die Handlung an sich selbst siehet, ohne ihre Sittlichkeit in Augen zu haben, so hat dieselbe ihren zureichenden Grund in der Thorheit und dem Irrthum des Subjekts, indem sie ohne einen solchen nicht geschehen können. Wenn wir annehmen, das Subjekt wäre kein Thor, sondern ein Weiser; so hätte diese Handlung nicht von ihm unternommen werden können, weil bey ihr der zureichende Grund ermangelt. Dergestalt handelt ein Thor aus zureichenden Grund als ein Thor, und ein Weiser aus einem zureichenden Grund als ein Weiser, allein sie handeln nicht aus einerley Gründen. Eben auf diese Weise haben die Sünde und die Träume ihren zureichenden Grund im Subjekt, sonst wären sie nicht möglich, aber sie haben nicht zugleich ihren zureichenden Grund im Objekt, wie die gesetzmäsige Handlung und die Wahrheit, wodurch sich diese von jenen unterscheiden. Wir wollen uns nicht weiter bey den Einwürfen des Herrn Hofraths aufhalten, weil sie eben so triftig nicht sind, und es unsere Absicht in diesen Blättern nicht erlaubet, dargegen weitläuftiger zu seyn; sondern wir wollen erstlich unsere Gründe kürzlich anführen, die Wahrheit gedachten Satzes zu behaupten

ten, und hierauf einige Folgen und Schwierigkeiten gegen dessen Meinung noch anzeigen, wodurch allein die Falschheit derselben Meinung in die Augen leuchtet.

Der zureichende Grund von einer Sache wird genennet, wodurch sich dieselbe begreifen lässet, oder dasjenige, worauf die Möchlichkeit oder Wirklichkeit derselben beruhet. Wenn nun ein jedes mögliches Ding in Ansehung seiner Möglichkeit auf etwas beruhet, oder durch etwas begreiflich ist; so hat dasselbe seinen zureichenden Grund. Es lässet sich dessen Möglichkeit daher begreifen, daß nicht allein sein wesentliches mit einander übereinstimmet, sondern auch kein ander Ding ist, das ihm widerspricht. Wenn nun unläugbar, daß man die Möglichkeit einer Sache dergestalt behauptet und nicht anders behaupten kan; so hat alles mögliche seinen zureichenden Grund. Auf gleiche Weise hat auch alles unmögliche seinen zureichenden Grund, warum es unmöglich: Denn es lässet sich seine Unmöglichkeit aus dem Mangel der Uebereinstimmung, oder dem Widerspruch desjenigen, was ihm als wesentlich oder als Eigenschaften zukommen soll, und ferner aus seinem Widerspruch mit möglichen und wirklichen Dingen begreifen. Endlich lässet sich auch von jedem wirklichen Dinge begreifen, woher oder wodurch es wirklich, nämlich woher es eine Kraft oder Thätigkeit, und eine Fähigkeit zu leiden hat. Da nun alles zu dem möglichen, unmöglichen und wirklichen zu rechnen; so hat alles seinen zureichenden Grund.

Wir

Wir können auch bey dem Satz des Widerspruches: Es ist unmöglich, daß A zugleich möglich und unmöglich, oder zugleich seyn und nicht seyn kan, fragen, warum und wodurch ist es unmöglich. Die Antwort ist der Grund, welcher aus den Begriffen des möglichen und unmöglichen fliesset, und insbesondere der Grund der Erkentnis ist. Wenn die Begriffe richtig sind, müssen solche auch mit der Sache übereinkommen. Dergestalt muß auch ein zureichender Grund vorhanden seyn, warum A nicht zugleich B seyn kan. Wenn aber hiervon kein zureichender Grund vorhanden wäre, warum solte alsdenn nicht A zugleich B seyn können? denn es ist nichts vorhanden, das es setzet, oder es verneinet. Hieraus achten wir die Allgemeinheit des Satzes des zureichenden Grundes gänzlich unleugbar.

Wenn nun auch dasjenige alle, so zu Bestätigung dieser Grundwahrheit beigebracht worden, so matt, daß es nichts dazu beitrüge; so sind die Folgen von der gegenseitigen Meinung so beschaffen, daß ihr kein Verstand und keine Vernunft nicht allein beipflichten kan, sondern auch sie heben Religion und alles, was das gesellschaftliche Wohl der Menschen erfordert, auf. Wir wollen hier nur etwas weniges anführen, mehreres wird in folgenden bey geschickterer Gelegenheit beigebracht werden. Was wir sowol in der sichtbaren, als unsichtbaren Welt annehmen, das ohne zureichenden Grund ist, oder erfolget, das muß nothwendig durch einen Sprung, oder einen blinden Zufall geschehen: denn ein blinder Zufall ist,

wenn etwas ohne zureichenden Grund geschiehet, oder dergestalt, daß es auf nichts anders beruhet und durch nichts zu seiner Wirklichkeit bestimmet worden, wenn etwas ohne Ursache erfolget. Wer wird sich wohl eine Wirkung ohne ihre Ursache vorstellen können? Wenn dieses aus der Leugnung der Allgemeinheit des Satzes des zureichenden Grundes nothwendig folget, wie doch unleugbar; so hat keine Vorherwissenheit oder Vorsehung bey Gott statt: denn diese gründet sich blos und allein auf die bedungene Nothwendigkeit in der Welt, welche aber durch einen blinden Zufall aufgehoben wird. Es würde auf solche Weise bey Gott keine Weisheit angenommen werden können, welche doch die Ursache von der Vollkommenheit und der Ordnung in der Welt: denn die Weisheit fasset die vollkommenste Absichten, und weiß solche zu erreichen. Aber die blinden Zufälle in der Welt würden auch die besten Absichten und ihre Erreichung vernichten, und Gott würde auch durch Fassung der besten Absichten eine grosse Thorheit gezeiget haben, weil er ihrer Erreichung ungewiß: denn die Thorheit fasset Absichten, die sie nicht zu erreichen weiß. Ein Wurm, ein elender Mensch könte in der Haushaltung Gottes eine grosse Unordnung anrichten. Und wenn Gott auch diesem durch Wunderwerke abhelfen könte; so müste man stetige Wunderwerke in der Welt annehmen, wider welche sich dennoch die unbändigen Geschöpfe stets streuben, und solche wieder vereiteln könten. Wo bleiben die andern Eigenschaften Gottes, wo bleibet das

Wesen Gottes, wenn demselben die Vorsehung und Weisheit genommen wird? Was würde die Religion seyn? Obgleich der Zustand eines Geistes alle mögliche Vollkommenheit hätte, wie sie oben beschrieben worden; so könte er dennoch unglückselig seyn: und bey der grösten Unvollkommenheit seines Zustandes könte er der vollkommensten Glückseligkeit geniessen. Wenn gleich ein Geist einen Endzweck mit Gott hätte; so könte doch von ungefehr geschehen, daß er nicht erfüllet würde, im Gegentheil, wenn ein anderer den Endzweck des Teufels hätte, könte es durch einen blinden Zufall geschehen, daß er ihn erreichte, und eine Glückseligkeit davon trüge. Wenn wir Menschen gleich zu frühe oder zu spät etwas verlangten; so könte dennoch unser Verlangen gesättiget werden ꝛc. Dieses, was wir hier beigebracht, wird zu unserer Absicht, die Allgemeinheit des Satzes des zureichenden Grundes zu vertheidigen, hinlänglich seyn, wiewol in folgenden, wie schon erinnert, sich noch mehrerer Gründe und Schwierigkeiten gegen die Leugnung dieser Grundwahrheit zeigen werden.

§. 15.

Dasjenige, was seinen zureichenden Grund hat, nennen wir nothwendig. Es ist daher vermöge vorhergehenden §. alles mögliche nothwendig möglich, alles unmögliche nothwendig unmöglich, alles wirkliche nothwendig wirklich, weil alles seinen zureichenden Grund hat. Man nennet sonst nothwendig dasjenige, dessen entgegengesetz-

tes unmöglich ist. Nun ist das mögliche durch seinen zureichenden Grund bestimmet, daß es möglich, und folglich muß durch eben den Grund das entgegengesetzte des möglichen unmöglich seyn; sonst könte etwas zugleich möglich und unmöglich seyn. Folglich kommen diese Begriffe überein, aber uns scheinet der erste fruchtbarer. Man unterscheidet die Nothwendigkeit in eine unbedungene und bedungene. Jene ist, wenn das Engegengesetzte des Möglichen einen zureichenden Grund in sich selbsten hat, wodurch es unmöglich, oder wenn etwas in sich selbst den zureichenden Grund von seiner Möglichkeit oder Wirklichkeit hat. Diese aber ist, wenn etwas in einem andern den zureichenden Grund von seiner Möglichkeit oder Wirklichkeit, und sein Entgegengesetztes den zureichenden Grund von seiner Unmöglichkeit in andern Dingen hat. Die Nothwendigkeit unterscheidet man ferner in eine natürliche und sittliche. Von dieser werden wir erst in den folgenden handeln: jene nennen wir die Bestimmung der Möglichkeit oder Wirklichkeit einer Sache durch natürliche Gründe oder Ursachen.

Soweit die natürliche Nothwendigkeit dem Endzweck eines verständigen Wesens entgegen ist; soweit entstehet bey ihm ein Unvermögen, demselben gemäs zu handeln, welches leicht begreiflich. Es wird also zur vollkommenen Gemäshandlung des Endzwecks erfordert, daß uns keine natürliche Nothwendigkeit daran hindern kan. Es gilt auch dieses von den besondern Absichten, Neigungen und Handlungen, wie leicht zu urtheilen ist.

Je

Je mehr also der veränderliche Zustand eines verständigen Wesens einer natürlichen Nothwendigkeit unterworfen; je unvollkommener ist derselbe. Wenn derselbe aber ganz und gar von einer solchen Nothwendigkeit nicht, sondern blos von den Handlungen des Subjekts, die seinem Willen unterworfen, abhanget, ist er unstreitig am vollkommensten. Dennoch müssen wir bey jenem Fall die Ausnahme machen, wenn z. E. ein Mensch, der gar sehr dieser Nothwendigkeit unterworfen, einerley Endzweck und Neigungen mit Gott hat; so kan ihm diese nicht entgegen seyn, sondern träget vielmehr zu der Vollkommenheit seines Zustandes ꝛc., ohne sein Denken und seine Vorstellung alles mögliche bey, weil alles in der Welt seine gröste Vollkommenheit und Ordnung nach diesem Endzweck hat. Ausserdem aber, wenn der Mensch einen andern Endzweck hat, kan freilich die Bestimmung des natürlichen in der Welt nichts zu der Vollkommenheit seines Zustandes, wohin sein Endzweck und dessen Erreichung gehöret, beitragen, sondern hindert solche: wiewol diese Vollkommenheit dennoch eine falsche seyn würde, wie leicht zu erachten.

§. 16.

Wenn die gegebene Erklärung vom Nothwendigen, wie wir nicht zweifeln, richtig ist; so heist das Zufällige, welches dem Nothwendigen entgegen gesetzt ist, dasjenige, was keinen zureichenden Grund hat. Da nun vermöge obigen alles seinen zureichenden Grund in der Welt hat; so

kan in derselben nichts Zufälliges möglich seyn. Weil wir Menschen von gar vielen in der Welt den zureichenden Grund nicht erkennen; so halten wir dieses alles für zufällig. Wir halten z. E. für zufällig, ob es morgen regnen oder gut Wetter seyn wird, weil wir von keinem den Grund erkennen: gesetzt aber, wir erkenneten davon den zureichenden Grund; so würden wir gegen jeden, der solches in Zweifel ziehen würde, behaupten, daß es morgen nothwendig regnen würde, und wir würden davon die Gründe beibringen, wodurch der andere begreifen könte, daß alle Bestimmung zu einem Regen morgen vorhanden, und daß es also unmöglich, daß es morgen nicht regnen werde. Aber diese Nothwendigkeit ist nur eine bedungene, die sich auf vorhergehende Ursachen und Gründe gründet. Werden diese blos weggenommen, so wird die Sache zufällig: werden dafür die Gründe von dem Entgegengesetzten angenommen; so wird das Entgegengesetzte nothwendig: daher nach der Grundwissenschaft die bedungene Nothwendigkeit einer Sache die Zufälligkeit derselben nicht aufhebet. Wir übergehen hier die Anwendung dieses Begriffes auf dasjenige, was wir vom Endzweck, den Neigungen, den Handlungen eines Geistes, von der Voll- und Unvollkommenheit des Zustandes desselben im vorhergehenden behauptet haben, weil solche vom Leser leicht selbst geschehen kan; um alle unnöthige Weitläuftigkeit zu vermeiden. Wir gehen nun fort zu der Erkentnis der Dinge, die zu der Freiheit erfordert wird, und de-

ren

ren Mangel eine Ursache der Sclaverey ist.

§. 17.

Wir erkennen eine Sache, wenn wir uns ihr Wesentliches und ihre Eigenschaften dergestalt deutlich vorstellen, daß wir solche nicht allein von einander selbst, sondern auch dadurch diese Sache von allen andern hinlänglich unterscheiden, und die wahren Gründe und Merkmale, warum und wodurch wir solches thun, angeben können. Wir stellen uns hingegen eine Sache nur deutlich vor, wenn wir selbige zwar von allen andern unterscheiden, aber die Gründe und Merkmale nicht wissen, warum und wodurch wir solches thun können. Wenn Cajus einen Dukaten von einem Rechenpfennig nicht allein, sondern von allen falschen, auch guten goldenen Münzen zu unterscheiden weiß: wenn er Grund und Merkmale davon angeben kan; so eignet man ihm eine Erkentnis des Dukaten zu. Unterscheidet er aber diese Stücke nur von einander, als zwey verschiedene Stücke, und weiß also nicht zu sagen, daß der Dukaten ein Dukaten, und der Rechenpfennig ein Rechenpfennig ist, noch weniger, warum und wodurch ein jeder solches ist; so stellet er sich solche wohl deutlich vor, aber wir können nicht sagen, daß er eine Erkentnis von solchen habe: ja wenn er auch den Dukaten als einen Dukaten von dem Rechenpfennig als einem Rechenpfennig unterscheidet, aber ohne zu wissen, warum er dieses thut; so hat er nur eine deutlichere Vorstellung

lung davon, als im ersten Fall. Die Erkentnis kan also unmöglich einem Irthum ausgesetzt seyn, und muß daher allezeit eine wahre Erkentnis seyn, die deutliche Vorstellung aber ist von dem Irthum nicht frey: denn Cajus kan wohl also den Rechenpfennig für einen Dukaten ansehen, wenn er glänzender als dieser ist; ja auch, wenn er solchen von diesem aus gewissen wahren Merkmalen unterscheidet; so kan er doch in andern Fällen sich irren, und einen falschen Dukaten für einen wahren halten, indem er nicht weiß, worinne eigentlich alle Merkmale eines richtigen Dukaten bestehen. Ueberhaupt, wenn wir sagen, daß wir eine Sache erkennen; so wollen wir dadurch sagen, daß wir wissen, warum wir die Sache von allen andern unterscheiden können. Wenn Cajus mit Recht sagen kan, daß er eine Erkentnis von Dukaten habe; so muß er solchen von allen andern Münzen und Geprägen zu unterscheiden wissen. Wenn ihm aber ein und das andere Merkmal eines Dukaten fehlen würde; so könte er nicht mit Grund sagen, daß er eine Erkentnis davon habe. Es könte dergestalt geschehen, daß eine andere und falsche Münze auch diejenigen Merkmale eines Dukaten hätte, die er weiß, aber ihm noch dasjenige Merkmal fehlete, das zu einem Dukaten erfordert wird, wodurch sich dieser falsche Dukaten von einem wahren unterscheidet, und daher solche fälschlich für einen Dukaten hielte. Wenn wir dergestalt sagen wollen, daß wir eine Sache erkennen; so müssen wir wissen, was ihr beständig und unter ihren Umständen zukommet: Soweit

weit wir dieses nicht wissen, so weit erkennen wir die Sache nicht, und sind allezeit einem Irthum ausgesetzt. Folglich muß alle Erkentnis einer Sache in der That mit der Wahrheit übereinkommen, und das Beiwort, falsch, reimet sich eigentlich gar nicht mit Erkentnis: dennoch aber ist dieser Mißbrauch gemein. Wir verstehen aber unter Erkentnis in folgenden, was darunter verstanden werden muß, wie wir alleweil gezeiget haben. Mit mehrern Grunde hat der Unterschied unter einer voll- und unvollständigen, ausführlichen und unausführlichen Erkentnis statt. Vollständig heisset dieselbe, wenn wir alles erkennen, was der Sache beständig, und unter ihren Umständen zukommet: So weit wir aber dieses nicht erkennen, heisset sie nur unvollständig. Ausführlich heisset selbige, wenn sie vollständig ist, und wir in Ansehung ihrer Gründe, warum alles, was ihr zukommet, möglich und wirklich ist, so weit zurückgehen können, bis wir auf die ersten Gründe davon kommen: wenn sie unausführlich, kan daher leicht verstanden werden. Und wie leicht zu urtheilen, haben sehr viele Grade in Ansehung der Unvollständig- und Unausführlichkeit derselben statt.

§. 18.

Wenn alle Dinge, mögliche und wirkliche, ihren zureichenden Grund haben, vermöge §. 14, und dergestalt auch alles in jeder Sache, was ihr zukommet, unter einander und mit andern Dingen ausser ihr durch einen zureichenden Grund verknüpft ist, da Dinge mit einander verknüpft ge-

nennet werden, wenn etwas in einem seinen Grund in dem andern hat; so muß auch alles in der Erkentnis einer jeden Sache seinen zureichenden Grund haben, wenn die Erkentnis derselben in der Uebereinstimmung unserer Gedanken mit ihr bestehet, und folglich auch unsere Gedanken von dem, was ihr zukommet, also mit einander verknüpfet seyn müssen, wie dasjenige, was ihr beständig und unter gewissen Umständen zukommet, mit einander verknüpfet ist. Wenn nun der Verstand das Vermögen eines Geistes ist, das Mögliche und Wirkliche unter gewissen Merkmalen sich deutlich vorzustellen, und dadurch ein jedes von allen andern zu unterscheiden, und die Vernunft das Vermögen eines Geistes genennet wird, die in einem Dinge befindliche Verknüpfung sowohl, als diejenige, die es mit andern Dingen hat, deutlich einzusehen; so folget daher, daß der Verstand sowohl, als die Vernunft in ihren Wirkungen niemals den zureichenden Grund beiseite setzen können. Es ist daher unleugbar, daß im Reiche der Erkentnis der Satz des zureichenden Grundes so allgemein, als dessen Wahrheit im Reiche des Möglichen, Unmöglichen und Wirklichen allgemein ist, §. 14. Ferner sind im Reiche der Erkentnis alle Wahrheiten durch die Wahrheit dieses Satzes bedungen nothwendig §. 15, da eine jede auf andere gegründet ist, oder aus andern fliesset.

Wenn wir aber im Reiche der Wahrheiten eine Zufälligkeit, oder den Satz des zureichenden Grundes nicht als allgemein annehmen wolten;

so

so würde alle Gewißheit in unsern Erkentnissen sowohl, als insbesondere in allen unsern Wissenschaften fehlen, wie leicht zu urtheilen. Was würde alsdenn die Logik für einen Nutzen haben, wenn unser Verstand und unsere Vernunft nicht nach gewissen Gesetzen wirketen, oder wenn keine Uebereinstimmung der Gegenstände derselben, mit ihren Wirkungen vorhanden? Woher kommen alle Unwahrheiten anders, die wir nicht erdichten, als aus diesen Quellen?

§. 19.

Wer seinen Endzweck erreichen will, der muß solchen auf die in §. 11. beschriebene Weise einrichten. Er muß daher eine Erkentnis von allem haben, was er in sich fasset; folglich eine vollständige Erkentnis seines Endzwecks, §. 17. Wenn sie ohne allen Irthum seyn soll, muß sie ausführlich seyn, §. cit. Der Endzweck darf nichts unmögliches in sich, und in Ansehung anderer Dinge, oder des Zusammenhangs derselben, in sich fassen: er muß der allgemeinen Vollkommenheit und der Ordnung in der Welt gemäß seyn. Dergestalt muß derjenige, der einen wahren Endzweck fassen will, eine vollständige und ausführliche Erkentnis der allgemeinen Vollkommenheit und Ordnung des Zusammenhangs der Dinge haben. Allein eine solche Erkentnis übersteiget wohl die Kräfte der mehresten Geister: ja wenn wir die Kräfte des Menschen in Erkentnis der Dinge betrachten; so finden wir, daß solche sich nur auf einen sehr kleinen Winkel der Welt erstre-

ket, und fast in allen noch dazu unvollständig, und noch weniger ausführlich ist; daher ist diesen Geistern unmöglich nach den in §. 11 angezeigten nothwendigen Erforderungen einen wahren Endzweck zu fassen, und dadurch die Vollkommenheit ihres Zustandes und ihre Glückseligkeit zu befördern. Aber dennoch ist noch ein Weg vorhanden, auf dem man alle diese unüberwindliche Schwierigkeiten umgehen kan, nämlich wenn man den Endzweck Gottes zu seinem machet, wovon man die Gründe §. 11. nachsehen kan. Also hat man nöthig, sich um die Erkentnis des Endzwecks Gottes zu bewerben, und solchen zu dem seinigen zu machen, welches zwar jedem auch nicht leicht wegen derer ihm entgegen stehenden Hindernisse ist, wovon erst in den folgenden.

Auch haben alle Dinge ein gewiß Verhältniß zu dem Endzweck: einige sind demselben gemäß, andere aber entgegen: eins befördert oder hindert dessen Erreichung mehr, als ein anderes. Derowegen erfordert die Erreichung, eine leichtere und geschwindere Erreichung des Endzwecks, daß man alle Dinge erst an sich vollständig erkennet, auch hernach ihre Verhältnis zu dem Endzweck deutlich einsiehet. Ausser dem sind uns die Mittel zu dem Endzweck unbekant, oder wir wählen Hindernisse für Mittel, und verwerfen diese, indem wir sie für Hindernisse achten: ingleichen auch das bessere Mittel, weil wir das schlechtere für das bessere halten. Wie leicht in die Augen fället, so überschreitet eine solche Erkentnis nicht weniger, als

vor-

vorhergedachte, den engen Bezirk unserer Gemüthskräfte nicht allein, sondern auch wohl die Fähigkeiten des Verstandes sehr vieler Geister. Dieser Schwierigkeit abzuhelfen, wenn man, wie vorhin vorgeschlagen, den Endzweck Gottes zu dem seinigen gemacht hat, kan man dieser Mittel und Wege zu Erreichung seines Endzwecks sich bedienen, welche man dem Willen Gottes gemäß erkennet, und welche er uns geoffenbaret, übrigens handelt man nach seinem bessern Wissen und Gewissen, und überlässet sich dem Willen Gottes, der alles in der Welt regieret, welches sich in der Folge von dem Beitrag Gottes in der Welt deutlicher wird zeigen und einsehen lassen.

Wenn unsere Neigungen der Vernunft gemäß seyn sollen; so müssen sie erfüllet werden können, doch ohnbeschadet der Erfüllung anderer Neigungen, wovon oben mehr §. 12. gedacht worden. Dieses erfordert, daß wir ihre Gegenstände an sich, und ihre Verknüpfung mit allen andern hinlänglich erkennen: denn sonst können wir gegen Unmöglichkeiten geneigt seyn, wir können zu früh oder zu spat verlangen, unsere Neigungen können unmäßig seyn ꝛc. und auf alle diese Weise können sie nicht erfüllet werden, und erfüllen uns mit Mißvergnügen. Allein dieses überschreitet wieder unsere Kräfte der Vernunft, und wohl der mehresten Geister; deswegen ist hier auch kein ander Mittel, als daß wir und sie unsere Neigungen mit den Neigungen Gottes vereinigen; dergestalt müssen sie nothwendig erfüllet werden,

und wir werden dadurch der Glückseligkeit theilhaftig.

Da nun die Voll- und Unvollkommenheit unseres Zustandes (überhaupt eines Geistes) von der Vollkommenheit und Unvollkommenheit unseres Endzwecks und unsere Neigungen vornämlich abhanget, vermöge obigen, und diese sich auf unsere Erkentnis und Unwissenheit gründen; so hanget auch die Voll- und Unvollkommenheit unseres Zustandes, überhaupt eines Geistes, von unserer Erkentnis und Unwissenheit ab. Wie aber die Einerleiheit unseres Endzwecks und unserer Neigungen mit dem göttlichen, die aus unserer Unwissenheit entstehende Unvollkommenheit unseres Zustandes hindert und aufhebet, ist aus dem vorhergehenden zu urtheilen.

Wenn wir annehmen, der Satz des zureichenden Grundes wäre nicht allgemein; so könte es ja wohl geschehen, daß wir die Erfüllung unseres Endzwecks sähen, ob derselbe gleich in sich unmöglich, oder aber solches in Ansehung des Zusammenhangs der Dinge wäre: ob wir gleich dessen Erfüllung unmöglich erkenten; so könte er doch wohl erfüllet werden: oder ob wir gleich dessen Erfüllung möglich aus richtigen Gründen erkenneten; so könte dennoch selbige unmöglich seyn: Ferner, ob wir gleich die Verhältniß der Dinge zu solchem erkenneten; so könte es dennoch von ohngefehr geschehen, daß das, was wir für ein Mittel zu solchem aus ganz richtigen Gründen geurtheilet hätten, eine Hinderniß von dessen Erreichung worden wäre: Ob gleich unser Endzweck

der

der Endzweck Gottes mit aller Gewißheit wäre, und derselbe nach obigen Gründen nothwendig erfüllet werden müste; so könte doch der Teufel sein Spiel haben, daß er von ohngefehr nicht erfüllet würde. Ein gleiches könte auch von den Neigungen und der dazu erforderlichen Erkentnis philosophiret werden: wem wird aber alles dieses nicht ungereimt vorkommen? Wir erkennen vielmehr, daß alle Gewißheit hierinnen auf der Wahrheit des Satzes des zureichenden Grundes und dessen Allgemeinheit in der Erkentnis sowol, als ihren Gegenständen beruhe, und alle blinde Zufälle, oder alle Zufälligkeit hier nicht statt haben können. Wir kommen nun auf die Untersuchung des Ursprungs des Guten und Bösen in der Welt.

§. 20.

Gut nennet man, was unsern Endzweck befördert, oder welches gleichviel, was unsere Neigungen erfüllet, ingleichen was zu unserer Glückseligkeit, oder zu der Vollkommenheit unseres Zustandes beiträget: Ein Uebel hingegen wird genennet, was unserm Endzweck, der Erfüllung unserer Neigungen, unserer Glückseligkeit und der Vollkommenheit unseres Zustandes entgegen. Weil nun der Endzweck, wie auch die Neigungen eines Geistes entweder wahre oder falsche sind; so werden daher auch die Güter und Uebel in wahre und falsche unterschieden. Weil derjenige Endzweck, diejenige Neigungen, vermöge obigen, nur wahre genennet werden können, welche mit dem Endzweck und den Neigungen Gottes

übereinstimmen, oder welche vollkommen erfüllet werden können; so sind dasjenige wahre Güter, was mit dem wahren Endzweck und den wahren Neigungen eines Geistes übereinstimmet, oder zu ihrer Erfüllung beiträget: und dasjenige wahre Uebel, was dem wahren Endzweck und den wahren Neigungen eines Geistes entgegen, oder ihre Erfüllung hindert, und unmöglich machet. Falsche Güter aber werden von uns genennet, welche einem falschen Endzweck oder falschen Neigungen gemäs sind, und hingegen falsche Uebel, was solchen entgegen. Falsche Endzwecke und falsche Neigungen wurden oben genennet, welche nicht erfüllet werden können, oder welche mit den göttlichen nicht übereinstimmen, oder solchen entgen sind. Hiervon könte man ferner Scheingüter und Scheinübel unterscheiden: jene sind, welche sowol dem wahren als den falschen Endzwecken, den wahren Neigungen sowol als den falschen gemäs scheinen, aber es in der That nicht sind: was Scheinübel genennet werden können, ist hieraus leicht abzunehmen.

Der Unterschied unter den wahren und falschen Gütern und Uebeln hanget von dem Unterschied unter den wahren und falschen Endzwecken ab, welcher sich nicht blos auf die Voll- und Unvollkommenheit der Erkentnis, sondern vornemlich auf die Naturkräfte der Subjekten gründet; aber der Unterschied unter den Scheingütern und Uebeln, gründet sich blos auf den Mangel der Erkentnis, oder deren Unvollständigkeit und Unausführlichkeit. §. 21. Da unstreitig alles, was möglich und wirk-

wirklich ist, nur durch den göttlichen Endzweck solches ist; so muß folglich alles mögliche und wirkliche mit dem Endzweck Gottes übereinstimmen. Man möchte hier wohl leugnen, zum wenigsten in Zweifel ziehen wollen, daß alles Mögliche nur durch den Endzweck Gottes möglich, und daß alles Mögliche mit demselben übereinstimmen müsse: Allein die Richtigkeit unsers Satzes und unserer daher gemachten Folge erhellet hieraus zur Gnüge: Die Fassung des göttlichen Endzwecks ist der vornehmste Gegenstand der göttlichen Weisheit: nehmen wir viele Gegenstände, die in sich möglich seyn sollen, an; so ist unter allen denenselben unstreitig ein einiger der göttlichen Weisheit am gemässesten, wozu sich die göttliche Weisheit vermöge der göttlichen Natur nothwendig bestimmen müssen. Es ist unmöglich, daß sich die göttliche Weisheit zu einem andern bestimmen können: dasjenige aber heist nothwendig, dessen Gegentheil keinen zureichenden Grund hat, oder dessen Gegentheil unmöglich ist; dergestalt ist nothwendig, daß die göttliche Weisheit denjenigen Endzweck gefasset, den sie gefasset. Die Erreichung des göttlichen Endzwecks ist der zweite Gegenstand der göttlichen Weisheit. Nun ist unter allen Möglichen, das wir annehmen wollen, eines demselben gemässer als das andere: da aber die göttliche Weisheit sich nur zu dem bestimmen müssen, was ihrem Endzweck am gemässesten, und sich unmöglich zu einem andern bestimmen können; so ist jenes nothwendig, und das ihm entgegen gesetzte unmöglich; folglich ist alles,

was möglich ist, nur durch den göttlichen Endzweck möglich. Möglich haben wir oben genennet, was seinen zureichenden Grund in der Uebereinstimmung in sich selbst, und mit andern Dingen hat. Dergestalt ist nur dasjenige möglich, was aus der Uebereinstimmung mit dem göttlichen Endzweck begreiflich, oder darinnen seinen zureichenden Grund hat. Man könte auch aus den oben gegebenen Begriffen vom Unmöglichen §. 14. auf gleiche Weise zeigen, daß alles, was dem göttlichen Endzweck entgegen unmöglich sey, welches aber hier zu thun überflüssig wäre. Es ist dieses Mögliche nothwendig, ob zwar bedungen möglich, nemlich weil es dem göttlichen Endzweck gemäs, aber nicht also, daß sein Gegentheil auch möglich wäre: gleichwie man von einen Baum saget, der starke Wurzeln und einen festen Boden hat, daß es unmöglich, daß er falle, oder daß er nothwendig stehe: bey diesem ist das Gegentheil auch möglich, wenn die Bedingung, nemlich die starke Wurzeln, oder der feste Boden wegfället, oder man annimmet, daß er abgehauen werden könne, welche Möglichkeit auch statt hat neben der Nothwendigkeit, daß er nicht umfalle. Allein das Entgegengesetzte des Möglichen durch den Endzweck Gottes hat keinen Grund, warum es möglich sey, oder werden könte und ist also allezeit unmöglich: Gott oder sein Wesen ist in sich, oder unbedungen nothwendig. Er ist auf solche Weise nothwendig das weiseste Wesen: Er muß dergestalt den vollkommensten Endzweck nothwendig gefasset haben: Er muß ferner dasjenige nothwendig wollen, thun

und

und gemacht haben, was demselben das gemässeste, und bey keinem von diesen allen lässet sich etwas gedenken, das solchem entgegen setzt, und daben möglich wäre, wie bey jenem Baum. Es haben also alle Wesen der Dinge keine unbedungene Nothwendigkeit, wie man bishero gelehret; sondern sie haben ihren Ursprung durch das Wesen Gottes, und vermöge seines Endzwecks, und sind nur bedungen nothwendig, soweit sie mit dem Endzweck Gottes übereinstimmen. Ist nun dergestalt nicht in Zweifel zu ziehen, daß alles Mögliche nur durch den Entzweck Gottes möglich; so hat daher auch dieses seine Gewißheit, daß alles Mögliche und Wirkliche mit dem Endzweck Gottes übereinstimmen muß.

Hat dieses seine Richtigkeit; so muß alles wahrhaftig gut seyn, was möglich und wirklich ist. Wir müssen aber hier nicht unter möglich verstehen, was nach unsern Gedanken möglich ist: denn weil wir die Einrichtung Gottes in der Welt nicht einsehen; so halten wir gar viele unmögliche Dinge in der Welt für möglich. Vermöge vorhergehenden gehöret aber nur zu dem möglichen, was wirklich gewesen, ist und seyn wird. Was wirklich gewesen und gegenwärtig ist, das war vorhero möglich. und was wirklich werden wird, das ist jetzo möglich, nämlich in künftigen.

Gott geniesset also aller möglichen Güter, und alle Geister, die einerley Endzweck und Neigungen mit ihm haben, oder darinne mit ihm übereinstimmen, besitzen auch solche,

so

so weit sie derselben fähig, nämlich so weit ihr wahrer Endzweck und ihre wahre Neigungen gehen, die durch gedachte Uebereinstimmung, vermöge vorhergehenden, nothwendig erfüllet werden müssen.

§. 21.

Wenn alles, was wirklich und möglich ist, von der Weisheit Gottes abhanget; so kan sich nichts gedenken lassen, welches ein Hinderniß von der Erreichung des Endzwecks Gottes wäre, oder seyn könte. Da nun hierinne die wahren Uebel bestehen, vermöge vorhergehenden; so kan kein wahres Uebel, überhaupt kein Uebel bey Gott möglich seyn, letzternfalls, weil er keinen Irrthum in der Erkentnis unterworfen, und keinen falschen Endzweck haben kan.

Daß nicht etwas möglich seyn kan, das nicht mit dem Endzweck Gottes übereinstimmen solte, wie im vorhergehenden §. behauptat worden, welches manchen bedenklich scheinen möchte, erhält durch obiges ein helleres Licht. Welcher Vernünftiger wird wohl Gott einem Uebel aussetzen können? Er würde ihm dadurch die Vollkommenheit seiner Weisheit ableugnen. Die göttliche Glückseligkeit, seine göttliche Vollkommenheit würde einer Unvollkommenheit unterworfen seyn. Gott müste von etwas abhangen, vou dem das Uebel, oder das Hinderniß seines Endzwecks herrührete. Wollen wir aber etwas mögliches annehmen, das der Erreichung des Endzwes Gottes entgegen wäre; so würden wir dadurch ein mög-

mögliches Uebel bey Gott annehmen, welches al- so abgeschmackt. Wir können auch ferner nichts mögliches und wirkliches annehmen, das kein Verhältniß zum Endzweck Gottes haben solte: denn es muß alles und jedes entweder mit demsel- übereinstimmen, oder solchem entgegen seyn. Un- sere Sittenlehrer behaupten ja, daß kein Mittel zwischen Gut und Böse in Ansehung unserer statt haben könne: Wie solte nun etwas in Ansehung Gottes vorhanden seyn, das nicht gut wäre, weil vermöge vorhergehenden kein Uebel bey ihm statt finden kan? Es möchte zwar bey manchen an Ein- würfen nicht fehlen, die aber doch alle zu unkräf- tig seyn werden, diese behauptete Wahrheiten umzustossen, oder in Zweifel zu setzen. Mancher möchte z. E. sagen, die Sünde wäre was wirkli- ches und man könne solche nicht unter die wahren Güter zehlen; sondern sie wäre ein wahres Ue- bel, auch nach der heiligen Schrift. Ob nun wohl die Sünde ein wirkliches Uebel ist; so ist sie dennoch kein wahres. Wir können mit keinen vollkommenern Grund einen Endzweck oder eine Neigung einen wahren Endzweck und eine wahre Neigung nennen, als weil derselbe Endzweck oder dieselbe Neigung mit dem göttlichen Endzweck übereinstimmet: auf eben diese Weise können wir mit keinem vollkommenen Grund ein Gut ein wahres Gut nennen, als weil es mit dem wah- ren Endzweck, oder mit dem Endzweck Gottes übereinstimmet: warum sollen wir nun nicht eben sowol dasjenige nur ein wahres übel nennen kön- nen, welches dem göttlichen Endzweck entgegen?

Wäre nun die Sünde ein wahres Uebel; so müste sie, wo nicht gänzlich, doch zum Theil, die Erreichung des göttlichen Endzwecks hindern: der elende Sünder wäre im Stande durch seine Thorheiten und Schwachheiten den göttlichen Endzweck, wenigstens zum Theil, zu vernichten: Er könte die Glückseligkeit Gottes, die nur aus der Erreichung seines Endzwecks entstehet, stören, und was der gleichen abgeschmackte Folgen noch mehr entstehen würden, wenn wir wahre Uebel bey Gott, oder in seinem Haushalt zulassen würden. Die Sünde ist ein Uebel in Ansehung des Sünders, weil sie in der Uebertretung der Gesetze bestehet, deren Beobachtung ihn glückselig machen würde: Sie ist dabey seinem eigenen falschen Endzweck entgegen wegen ihrer nothwendigen Folgen. Die Sünde entstehet aus der wesentlichen Unvollkommenheit des Sünders: allein diese Unvollkommenheit ist nicht dem göttlichen Endzweck entgegen, weil der Sünder einer Vollkommenheit und Glückseligkeit fähig ist, zu der ihn Gott zu bringen suchet, so weit sie nach seinem Endzweck möglich: und so weit sie unmöglich, kan er des Sünders Unvollkommenheit nicht zu der Vollkommenheit anderer anwenden? Hätte Gott diese Unvollkommenheit vermeiden wollen, so hätte er die Menschen nicht wirklich machen können, wodurch er seinen Vollkommenheiten, seiner Weisheit, Güte und Barmherzigkeit, seiner Gerechtigkeit entgegen gehandelt haben würde, da er doch viele, wenn auch nicht alle, zu einer wahren Glückseligkeit befördern kan. **Aus** dieser Unvollkommen-

menheit der Menschen entstehen ihre falsche Endzwecke und falsche Neigungen, und nach solchen ist nothwendig Böse, was nach dem göttlichen Endzweck gut ist: und was wahrhaftig gut ist, kan solches wohl von dem Misbrauch schwacher Geister frey bleiben, dadurch es demjenigen, der es misbrauchet, selbst, wie auch andern, zum Uebel wird?

Wenn also kein wahres Uebel bey Gott statt haben kan, wegen der nothwendigen Erfüllung seines Endzwecks; so kann auch kein wahres Uebel alle diejenigen Geister berühren, welche einen Endzweck mit Gott haben. Sie können auch keine falsche Uebel, eben so wenig als Gott empfinden, wegen ihres Endzwecks, wegen ihrer Neigungen, die mit den göttlichen übereinstimmen, auch wegen ihrer Erkentnis, die keinem Irrthum unterworfen, und wollen wir hier von einigen Menschen sagen, wegen ihre göttlichen Erleuchtung und Regierung ihres Herzens.

Ueberhaupt, weil der göttliche Endzweck die Grundregel bey der allgemeinen Vollkommenheit und der Ordnung des ganzen Zusammenhangs der Dinge, folglich auch sogar bey den Teufeln, können keine wahre Uebel in dem ganzen Staat Gottes statt finden. Denn diejenigen Geister, die den Endzweck Gottes zu ihrem Endzweck haben, sind von allen wahren Uebeln, überhaupt von allen Uebeln frey, vermöge vorhin erwiesenen: und alle diejenigen Geister, welche den göttlichen Endzweck nicht zu ihrem Endzweck haben, sondern

dern einen falschen, die können keinen andern Uebeln, als falschen und Scheinübeln unterworfen seyn, weil dasjenige kein wahres Uebel ist, was einem falschen Endzweck widerspricht, vermöge vorhergehender Erklärung von Uebeln.

§. 23.

Ein falsches Gut ist vermöge obigen dasjenige, was einen falschen Endzweck befördert, und ein falsches Scheingut, was einem falschen Endzweck gemäs zu seyn scheinet, aber solchem in der That entgegen ist. Es ist daher ein Unterschied unter diesen Gütern. Weil nun aber vermöge obigen ein falscher Endzweck unmöglich erreichet werden kan, weil er dem göttlichen entgegen, und dieser nothwendig erfüllet werden muß; so helfen alle falsche Güter am Ende nichts. Sie bestehen aber auch hauptsächlich darinne, daß sie Mittel von besondern Absichten sind, die das Subjekt entweder gar nicht auf den letzten Endzweck beziehet, oder wenn es ja geschiehet, so geschiehet es aus irrigen und falschen Vorstellungen, wie wir solches bey den Menschen mehrentheils finden. Es ist was gemeines bey den Menschen, daß sie Neigungen hegen, die wieder einander laufen, als oben bey den Diemon, die unmöglich mit einer allgemeinen Regel seiner Handlungen, Neigungen und Absichten passen. Solchen Menschen kan man in der That keinen Endzweck beylegen, sondern sie sind nicht viel besser als das Vieh, das seinen natürlichen Neigungen blind nachlebet. Sie haben zwar Absichten, welche deutlich vorgestellte

stellte Gegenstände ihrer Neigungen sind, die sie wirklich zu machen suchen, sie haben aber, wie gedacht, keine allgemeine Regel, mit der sie übereinkommen: und hierinne bestehen ihre mehreste falsche Güter, was sie ihren besondern Absichten gemäs urtheilen, die aber, wie gesagt, von ihnen nicht auf einen Endzweck bezogen werden. Die mehresten Güter aber, die von den Menschen gesuchet, ja begierlich gesuchet werden, sind nicht einmal falsche Guter, sondern falsche Scheingüter. Ihre Erkenntnis hat so enge Grenzen, daß sie nicht die Gegenstände sich so weit deutlich vorstellen, daß sie erkennen, ob sie ihren Neigungen und besondern Absichten gemäs oder entgegen: sie achten gemeiniglich solchen beiträglich, was selbigen entgegen und umgekehrt. Daher geschiehet oft, daß das, was sie vorher belachet haben, nachmals beweinen, bey unveränderten Absichten sowol als bey veränderten, wie wir oben bey dem Diemon gesehen haben.

§. 24.

Wenn die falschen Uebel dasjenige sind, was die Erreichung eines falschen Endzwecks hindert, und falsche Scheinübel, was solche zu hindern scheinet, aber in der That befördert; so sind alle falsche Uebel eigentlich kein Uebel, weil doch der Endzweck, wegen welches sie Uebel sind, nimmermehr erreichet werden kan. Sie sind so wenig Hindernisse von der Glückseligkeit der Subjekten, als die falschen Güter davon Mittel sind. Und die falschen Scheinübel sind in der That falsche

Güter, und entstehen nur aus der Unwissenheit und den Mangel der Erkentnis der Verhältnis der Dinge zu einem falschen Endzweck. Sie sind aber auch so wenig Güter als alle falsche Güter, weil sie endlich zu der Erreichung des Endzwecks nichts beitragen.

Weil alles, was in der Welt möglich und wirklich ist, zu dem Endzweck Gottes beitragen muß, vermöge obigen, da alles von der göttlichen Weisheit und Versehung darinne abhanget; so muß alles, was sich in der Welt ereignet, also auch dasjenige, was den Schein eines Uebels hat, nothwendig ein wahrhaftig Gut seyn, indem der Endzweck Gottes allein der wahre Endzweck eines jeden Geistes seyn kan, und dasjenige, was solchem gemäs, ein wahrhaftig Gut genennet werden muß. Dergestalt müssen alle Uebel in der Welt, objective verstanden, wahre Güter seyn. Die Ursache der Uebel in der Welt ist also erst der falsche Endzweck der dadurch gerührten Geister und Menschen, und ferner der Mangel ihrer Erkentnis. Würden z. E. die Menschen, so über ihr Elend klagen, den göttlichen Endzweck zu ihrem Endzweck haben, und eine erforderliche Erkentnis des Zusammenhangs der Dinge besitzen; so würden sie sich in denjenigen Ort darinne gestellet sehen, welcher für sie der vollkommenste: sie würden dasjenige selbst von Gott bitten und verlangen, wenn es ihnen deuchten würde, daß er ihnen solches ohne ihre Bitte nicht geben werde, was sie bey ihren falschen Endzweck und Absichten, bey ihren Unverstand

stand für Uebel, ja für harte und schmerzliche Uebel halten, und warum sie ihn bitten, daß er sie davon erlösen möge.

Ferner, wenn man die Uebel in der Welt objective verstehet; so sind sie nothwendig in derselben: denn ein Ding ist deswegen nothwendig zu nennen, vermöge obigen, weil es seinen zureichenden Grund hat, warum es möglich oder wirklich, und durch welchen es zu seiner Möglichkeit und Wirklichkeit bestimmet ist, auch durch welchen nicht weniger sein Gegentheil zugleich unmöglich ist: Es hat nun alles, was in der Welt geschiehet, in der Weisheit oder dem Endzweck Gottes seinen Grund, vermöge obigen, und ist also deswegen nothwendig in derselben. Wenn man annehmen wolte, es wäre ein falsch Uebel in der Welt nicht nothwendig, sondern zufällig; so könte also dasselbe sowol, als nicht vorhanden seyn, ohne daß etwas an der Erreichung des göttlichen Endzwecks mangele. Dergestalt wäre etwas in der Welt, das keinen zureichenden Grund hätte, oder auch, das nichts zu dem göttlichen Endzweck beitrüge, welches abgeschmackt, und der Heiligkeit und Gerechtigkeit Gottes entgegen seyn würde. Es verstehet sich hier, daß die Uebel in den Dingen oder in den Begebenheiten der Welt nicht nothwendig sind durch die Weisheit und den Endzweck Gottes, aber die Dinge oder die Begebenheiten selbst, woher sie objective rühren. Daß einer diese oder jene Vollkommenheit in der Welt erhält, gehöret mit zur Vollkommenheit der Welt und des Endzwecks

Gottes, aber nicht der Neid des andern, welcher dadurch ein hart Uebel empfindet. Das Uebel, das dieser durch den Neid empfindet, ist nur durch die Unvollkommenheit seines Willens, oder subjective nothwendig, aber nicht objective, oder durch den Endzweck Gottes. Der Neider siehet das Uebel nicht in sich, sondern in der Vollkommenheit des andern, von welcher Seite solches nothwendig durch den Endzweck Gottes ist. Wenn der Mensch keine Willensunvollkommenheit hätte, so würde er nichts in der Welt finden, das ihm entgegen oder ein Uebel wäre. Gott hat alles nach seinen vollkommensten Willen eingerichtet, wie soll es nun möglich seyn, daß solches einem sehr unvollkommenen und verderbten Willen gemäs seyn solte? Es bestehet daher alles Uebel in der Welt eigentlich in dem sittlichen Uebel.

Dieses Uebel aber ist nicht nothwendig durch den Endzweck Gottes. Die Weisheit Gottes kan nichts anders zu ihren Gegenstand als die Vollkommenheit haben, denn sie ist eine Wissenschaft der Vollkommenheit; daher kan der göttliche Endzweck nichts als Vollkommenheiten und deren Wirklichmachung in sich fassen, weil er ein Gegenstand der göttlichen Weisheit ist. Es würde also der göttlichen Weisheit und dem göttlichen Endzweck widersprechen, wenn man solchen die Unvollkommenheit des Willens der Menschen und der Teufel, wodurch alles sittliche Uebel in der Welt herrühret, zuschreiben wolte oder könte. Eine Vollkommenheit aber, mit der eine kleinere Unvollkommenheit untrennlich verknüpft ist,

ist und bleibet dennoch allezeit eine Vollkommenheit, besonders wenn nach einiger Zeit die mit ihr verknüpfte Unvollkommenheit aufhöret und verschwindet. Auch sogar eine Unvollkommenheit, die zu einer grossen Vollkommenheit beiträget, wird mit Grund in Ansehung dieser für eine Vollkommenheit oder für ein Gut geachtet. Auf solche Weise widerspricht jene Vollkommenheit, und diese Unvollkommenheit nicht dem göttlichen Endzweck und dessen Vollkommenheit. Nun hat Gott von den Menschen, so weit sie Menschen und keine heilige Engel seyn konten, die Unvollkommenheit ihres Willens nicht absondern, oder sie davon frey machen können, von welchen, wo nicht alle, dennoch viele, nach Verfluß einiger Zeiten davon gereiniget und zu einer wahren Glückseligkeit gelangen konten; sie waren also auf diese Weise Gegenstände seiner göttlichen Weisheit. Und wenn diejenigen Menschen, die einer Seligkeit und wahren Vollkommenheit niemals fähig, und wenn die Teufel, so ferne sie niemals wider die Herstellung ihres vorigen Zustandes zu hoffen, zu einer grössern Vollkommenheit in dem grossen Staat Gottes beitragen können, als ihre Unvollkommenheit ist; so wird auch die Unvollkommenheit dieser Menschen und der Teufel, als eine Vollkommenheit in Ansehung ihres Beitrags zu der allgemeinen Vollkommenheit des grossen Staats Gottes, oder des ganzen Zusammenhangs aller endlichen Geister, ein Gegenstand der göttlichen Weisheit. Wer kan aber von unsern Gelehrten diesen grossen Staat Gottes und dessen

Vollkommenheit beurtheilen und übersehen? Kan aber dieses keiner; so kan auch keiner aus einigen Grund die Unvollkommenheit des Willens der Menschen und der Teufel als eine Unvollkommenheit, oder das sittliche Uebel als ein Uebel der Weisheit Gottes oder dessen Endzweck beimessen.

§. 25.

Es wird vielen sehr seltsam klingen, daß wir alle wahre Uebel aus der Welt verweisen, und alle Uebel der Menschen und der Teufel für falsche halten. Man stehet insgemein in dem Wahn, alle Uebel wären wahre Uebel, weil sie empfunden würden: und auf solche Weise wären alle Uebel wahre Uebel, da sie alle empfunden werden, von denen man eine Vorstellung hat, sie mögen nun auf der Einbildung oder auf dem Betrug der Sinnen, oder auf einem Irthum des Verstandes ꝛc. beruhen. Ein Wahnsinniger empfindet also ein wahres Uebel, wenn er in der Meinung stehet, er habe keine Knochen in seinen Füssen: er könne also nicht gehen, stehen, und müsse stets liegen oder sitzen. Es ist ihm dieses fast ein solches Elend, als demjenigen, der entweder keine Beine hat, oder bey dem wirklich die Beine ohne Knochen. Diemon siehet sich dergestalt zuweilen in wahren Uebeln versenket und vergraben, die ihm seine ausschweifende Kargheit und sein Hochmuth und Ehrgeitz, indem sie mit einander streiten, verursachen: welcher Vernünftiger lachet aber nicht darüber, der seinen elenden Zustand betrachtet, da er einen Ueberfluß an allen denjenigen Gütern

in der Welt besitzet, wobey sich hundert tausend Menschen sehr glücklich schätzen würden? Die Teufel, als die höchst unglückseligsten Geister liegen in dem Abgrund aller Uebel: sie empfinden das gröste Mißvergnügen über das Anschauen der Herrlichkeit Gottes und seiner Heiligen durch ihren Neid: ihr Ehrgeitz, von dem sie sich nicht loßmachen können, erfüllet sie mit der grösten Traurigkeit, indem sie erkennen, daß alle ihre Absichten, die eine göttliche Hoheit zu erlangen, zu ihren Gegenstand haben, nimmermehr erreichet werden können ꝛc. Was sind dieses für Uebel anders, als worüber wir mit Grunde lachen, oder ein Mitleiden empfinden, wenn wir sie bey Menschen wahrnehmen? Wer will aus einer gehörigen Beurtheilung dieser Uebel selbige für wahre Uebel halten? Allein man möchte sagen, wenn man von dieser Art Uebel nicht leugnen kan, daß sie falsche Uebel, weil sie auf verkehrten Sinnen, Einbildungen und Neigungen beruhen: es gäben noch viele andere Uebel, die von einer ganz andern Beschaffenheit wären: z. E. wenn Leute Arme oder Beine brächen, wenn sie durch Feuersbrunst oder Diebstahl um das ihrige kämen, und in eine schmerzliche Armuth dadurch versetzet würden. Es ist wahr, es müste einer die Menschheit völlig ausziehen, der die erstgedachte Uebel nicht auf das schmerzlichste empfinden solte: und ein anderer, den die letztgedachten Uebel treffen, müste von den natürlichen Regungen des menschlichen Herzens entblösset seyn, der dabey gleichgültig seyn solte. Allein dieses sind Empfindun-

gen und Regungen eines natürlichen Menschen, der Gott und seine Regierung nicht kennet, und also nur auf dasjenige siehet, was ihm vor Augen ist, aber der keinen Blick in das künftige thut, und thun kan. Geschiehet etwas ohngefehr? Geschiehet etwas ohne göttliche Vorsehung? Die göttliche Weisheit und Güte regieret in allen, und es ist unmöglich, vermöge obigen, daß etwas geschehen könne, das nicht gut ist, oder nichts gutes nach sich ziehen solte. Der Mensch betrachtet alles nach seinen thörichten Endzweck und Neigungen, aber nicht nach dem Endzweck der göttlichen Weisheit, nach der göttlichen Liebe, und deswegen muß er nothwendig dasjenige für böse halten, was doch wahrhaftig gut ist. Er ist von allem wahren Vertrauen auf Gott entblösset, und mit einem thörichten Vertrauen auf eigene Kräfte eingenommen. Er fürchtet nicht Gott, sondern die Welt. Bey den letztgedachten eingebildeten harten Uebeln siehet er seine Kräfte zu schwach, sich wieder von selbigen frey zu machen: er fürchtet die bösen Folgen, welche ihm die Welt machen werde, und weiß nicht, daß Gott dieselbe in allen regieret. Wenn er Gott, die Welt und sich selbst besser kennete; so würde bey den erstgedachten Uebel der Schmerz ihm erträglich, und bey den letztgedachten würde er wenigstens gleichgültig werden. Es sind also alle diese Uebel nicht vielmehr Uebel, als die Uebel des Wahnsinnigen und der Teufel, wenn man sie näher beym Licht betrachtet. Darinne würden wahre Uebel bey den Menschen und den Teufeln beste-

hen,

hen, wenn sie Gott wahrhaftig liebten, und dennoch aus seiner Gemeinschaft und Vereinigung sich würden gestossen sehen. Allein dieses ist unmöglich. Durch die wahre Liebe gegen Gott treten wir eben in seinen Endzweck und Gemeinschaft, wovon weiter in der Folge: weil die Teufel und die Menschen von Natur Gott nicht wahrhaftig lieben; so sehen und empfinden sie nicht das geringste Uebel aus der Beraubung ihrer Gemeinschaft und Vereinigung mit Gott. Sie empfinden diese Beraubung nicht als ein Uebel, und sie ist ihnen auch kein wahres Uebel, weil sie ihrem Endzweck, der ein falscher ist, nur entgegen stehet. Man hat auch schon längst den Unterschied unter wahren und falschen oder Scheinübeln gemacht: die erstern waren, welche dem Endzweck oder den Neigungen eines Geistes wirklich entgegen: die andern aber, welche nur einen solchen Schein hatten. Man bedachte aber nicht hierbey, daß man die Endzwecke der Geister in wahre und falsche unterscheiden müsse, woher auch die Uebel mit mehrern Grunde in wahre und falsche zu unterscheiden. Wir können mit keinem grössern Grunde Güter wahre nennen, als diejenigen, welche uns ein wahres Vergnügen geben, das beständig ist, und kein Mißvergnügen nach sich ziehet. Diese Güter erhalten wir aber nur allein, wenn wir den wahren Endzweck haben, welcher vermöge obigen der Endzweck Gottes ist. Deswegen auch kein Uebel ein wahres genennet werden kan, als dasjenige, welches dem Endzweck

Gottes, oder dem wahren Endzweck der erschaffenen Geister entgegen ist.

§. 26.

Wenn der Endzweck eines Geistes vollkommen erreichet wird; so ist also nichts, das die Erreichung desselben hinderte, oder hätte hindern können, und derselbe ist also von allen Uebeln frey. Es lieget nun nichts daran, ob dieser Endzweck unendlich, groß, oder klein ist: nur dieses machet ihn frey von aller Hindernis und allen Uebeln, daß er ein wahrer Endzweck ist, oder mit dem göttlichen übereinstimmet. Auch bey Gott selbst ist die Unendlichkeit seines Verstandes und seines Willens nicht der Grund der Erreichung seines Endzwecks, und also seiner Glückseligkeit, sondern die Vollkommenheit in seinem Endzweck und Neigungen. Es kan also auch bey einem endlichen Geist, der keines unendlichen Endzwecks fähig, dennoch eine Vollkommenheit in seinem Endzweck und Neigungen vorhanden seyn, wenn selbige, so weit sie gehen und gehen können, mit den göttlichen gehörig übereinstimmen. Nun meinen unsere Weltweisen, die dem grossen Leibnitz folgen, in der Einschränkung des Verstandes und des Willens der erschaffenen Geister die Quelle aller Uebel zu finden, und nennen diese Einschränkung das nothwendige oder metaphysische Uebel. Dergestalt ist aber dieses metaphysische Uebel gar kein Uebel. Der Ursprung alles Uebels, wie aus obigen erhellet, kommet aus der Unvollkommenheit des Endzwecks, der Neigungen,

gen, oder der Liebe und des Willens eines Geistes, und diese Unvollkommenheit heisset das sittliche Uebel, welches man aus jenem fälschlich herleiten wollen. Die Heiligen des Himmels sind eingeschränkte Geister in ihren Wesen und Eigenschaften, und dennoch keinen Uebeln unterworfen, wenn sie einer vollkomnen Glückseligkeit genüssen sollen. Wären aber die Schranken des Verstandes und des Willens eines Geistes die nothwendige Quelle seiner Uebel; so könte der Himmel kein Himmel seyn, sondern wäre eine Welt. Die Teufel sind ohnfehlbar keinen grössern Einschränkungen, als die Heiligen im Himmel, unterworfen, und dennoch liegen sie in den Abgrund aller Uebel versenket. Die wahre Ursache ist die grosse Unvollkommenheit ihrer Neigungen und ihres Endzwecks, der Streit derselben mit den Göttlichen. Wir finden Menschen, die weit mehr Einsicht als andere, und die Moral dazu studiret haben, und sind weit mehrern Uebeln, die aus dem Streit ihrer Leidenschaften entstehen, unterworfen, als einfältige.

§. 27.

Es kan eine Sache eine Verhältnis zu unsern Endzweck haben, und daher ein Gut oder ein Uebel seyn, ob wir es gleich nicht erkennen: ja wir können das Gut besitzen, oder dem Uebel ausgesetzt seyn, ohne unser Wissen, oder ohne uns dessen bewust zu seyn. Da wir uns nun dieses Gutes oder dieses Uebels nicht bewust sind; so können wir keine Neigung gegen jenes, und keine

ne Abneigung für dieses haben, und genüssen also dieses Gutes nicht, und empfinden auch dieses Uebel nicht. Dergestalt ist es eben so viel, als wenn das Gut oder das Uebel wirklich nicht vorhanden wäre.

Wir machen uns auch selbst Güter und Uebel, wenn wir Verlangen nach Dingen bey uns erwekken, die blos in unserer Einbildung bestehen, oder ganz anders beschaffen sind, als wir sie uns vorstellen. Wenn diese Neigungen befriediget werden; so ist ihre Befriedigung uns ein Gut, wiedrigenfals aber ihre Nichtbefriedigung uns ein Uebel. Allein dergleichen Güter ziehen gemeiniglich grössere Uebel, als sie gewesen sind, nach sich, und dergleichen Uebel den Verdruß, daß wir uns vergeblich über sie gegrämet haben.

Wenn wir aber eine richtige Erkentnis von den Gegenständen haben; so können wir dieselben nicht anders als Mittel oder als Hindernisse von der Erreichung unseres Endzwecks, und von der Erfüllung unserer Neigungen, nämlich als Güter oder als Uebel, wie sie es wirklich sind, erkennen, weswegen auf solche Weise keine eingebildete und Scheingüter und Uebel bey uns statt finden können.

So weit etwas kein Mittel seyn kan zu unserm Endzweck, nämlich so weit uns dessen Besitz oder Erlangung unmöglich; so weit ist dasselbe kein Gut, und kan uns zu keinem Gut werden. Die Neigungen und Verlangen darnach, sind vermöge obigen thörichte und abgeschmackte Verlangen, indem sie der Vollkommenheit in den Neigungen entgegen, und die aus ihrer nothwendigen Nicht-

be-

befriedigung entstehende Uebel sind unter die abgeschmackteste Art der Uebel zu zählen.

§. 28.

Ein Gut bleibet unstreitig so lange ein Gut; so lange es ein Mittel von der Erreichung unserer Absicht oder der Erfüllung unserer Neigung bleibet. Wenn und so weit es aufhöret ein Mittel davon zu seyn; so weit höret es auf in Ansehung unserer ein Gut zu seyn. Wenn es sich aber ereignet, daß es eine Hindernis von der Erreichung unserer Absicht wird; so wird es uns gar zu einem Uebel. Ingleichen, wenn die Absicht bey uns verschwindet, so verschwinden auch die Güter und Uebel bey uns, die aus dem Verhältnis zu derselben bey uns entstanden. Entstehen neue Absichten bey uns, die jener Absicht entgegen; so können dasjenige Güter bey uns werden, was vorhero Uebel waren, und hingegen unsere vorige Güter werden uns nun zu Uebeln. Man kan hieraus die Veränderlichkeit der Güter und der Uebel genugsam urtheilen.

Wenn wir eine richtige Erkentnis von unsern Absichten, ihren Mitteln und Hindernissen haben; so haben wir nothwendig so lange eine Neigung und Verlangen nach diesen Mitteln, so lange sie Mittel sind. Hören diese auf Mittel zu seyn; so höret auch unsere Neigung gegen solche auf, und wir werden in Ansehung derselben gleichgültig. Verändern sie sich in Hindernisse von der Erreichung unserer Absichten; so ändert sich unsere bisherige Neigung gegen selbige in eine Abnei-

neigung und einen Abscheu für sie, als für Uebeln. Lassen wir unsere bisherige Absicht fahren; so verschwinden auch bey uns alle Neigungen und Verlangen nach den Mitteln ihrer Erreichung und alle Abneigungen für den Hindernissen derselben, folglich alle Güter und Uebel, die aus dem Verhältnis zu dieser Absicht bey uns entstanden. Es hat diese Veränderlichkeit der Neigungen gegen die Güter, und der Abneigungen für den Uebeln in Ansehung der irrigen Erkentnis derselben nicht weniger statt, wie leicht zu urtheilen.

Wollen wir auf solche Weise einen seiner Güter berauben; so müssen wir machen, daß die Mittel zu der Erreichung seiner Absicht keine Mittel mehr davon bleiben. Wollen wir ihm die Güter zu Uebeln machen; so müssen wir gedachte Mittel zu Hindernissen seiner Absicht machen. Ingleichen geschiehet dieses, wenn wir ihn vermögen können, die Absicht fahren zu lassen, aus dem Verhältnis zu derselben die Güter Güter sind, deren wir ihn berauben wollen, oder aus dem Verhältnis zu derselben seine Uebel Uebel sind, von welchen wir ihn befreien wollen.

Erkennet das Subjekt seine Absicht, wie auch die Mittel zu deren Erreichung, und die Hindernisse davon richtig; so kan es nicht anders geschehen, wenn man ihn seiner Güter berauben, oder von seinen Uebeln befreien will, die daher entstehen, als wenn man seine Erkentnis davon in eine irrige und falsche ändert, wenn es möglich. Wollen wir ihm den Genuß wahrer Güter verschaffen;

so müssen wir bey ihm eine wahre Absicht erwekken, und ihm eine richtige Erkentnis der Mittel zu derselben Erreichung beibringen.

§. 29.

Die Grösse unserer Güter entstehet aus der Grösse unseres Endzwecks, und aus dem Beitrag derselben zu seiner Erreichung, nachdem nämlich dieser Beitrag groß oder geringe ist. Es kan aber bey einem das Bestreben seinen Endzweck oder eine Absicht zu erreichen grösser seyn als bey einem andern, obgleich bey diesem sich der Endzweck oder seine Absicht weiter erstrecket als bey jenem. Hier ist also die Grösse der Güter aus seinem gedachten Bestreben oder seiner Neigung, und aus der Grösse ihres Beitrags zu deren Erfüllung zu schätzen. Es kan hieraus leichte geurtheilet werden, woher die Grösse der Güter, als wahrer und falscher Güter, wie auch, woher die Grösse der Uebel zu schätzen.

Die Menge oder Vielheit der Güter und Uebel entstehet aus der Grösse des Endzwecks, oder der Absichten und Neigungen, woher solche entstehen. Es ist leicht begreiflich, daß derjenige mehr Mittel zu Erreichung seines Endzwecks nöthig habe, dessen Endzweck einen grössern Bezirk hat, als derjenige, dessen Endzweck sich nicht so weit erstrecket: und daß der erste ebenfals mehr Hindernissen in Erreichung seines Endzwecks oder seiner Absicht ausgesetzt, als der andere. Wenn aber der Endzweck ein wahrer; so haben vermöge obigen gar keine Hindernisse in Ansehung desselben statt.

statt. Man urtheile nur den Unterschied unter der Vielheit der Güter oder Mittel, die ein Regent eines grossen bürgerlichen Staats zu seinen Absichten nöthig hat, und unter der Vielheit der Mittel, die ein gemeiner Bürger dieses Staats zu seinen Absichten nöthig hat, obgleich dieser Unterschied keinen Vergleich in Ansehung des Unterschieds der Vielheit der Güter dessen hat, der den göttlichen Endzweck zu seinem Endzweck erwählet, und dessen, der einen falschen Endzweck zum Ziel seiner Handlungen gemacht.

§. 30.

Alle Güter und Uebel, wie bekant, sind entweder natürliche oder sittliche, und der Ueberfluß an Gütern heisset Reichthum; daher der Reichthum entweder ein natürlicher oder sittlicher ist. Die Armuth bestehet in dem Mangel der nothdürftigen Güter; daher dieselbe auch entweder eine natürliche oder sittliche ist. Das Elend ist ein Ueberfluß oder Ueberhäufung an Uebeln, und kan ingleichen in das natürliche und sittliche unterschieden werden.

Ein natürlich Reicher kan ein sittlich Blutarmer, ja ein Blutelender seyn, und umgekehrt, welches die Erfahrung auch genugsam beweiset: denn es kan einer wohl an allen Arten irdischer Güter einen Ueberfluß, oder deren so viel haben, daß er viele davon entbehren könte, ohne den geringsten Nachtheil dadurch in seinen Zustand zu leiden: allein er hat verkehrte Neigungen und Absichten, und wendet also diese Güter zu deren

Erfüllung an, dadurch eine weit grössere Unvollkommenheit in seinem Zustand entstehet, als wenn er der natürlich ärmste seyn würde: oder er weiß sie nicht zu gebrauchen, daher ihm wieder diese Güter ganz unnützlich werden, und eben so viel ist, als wenn er sie gar nicht besässe. Diemon giebt uns davon ein Exempel. Er hat grosse Vorzüge durch seine Geburt, durch seine Würde die er besitzet, durch die Reichthümer oder reiche Einkünfte, die er vor vielen tausend Menschen hat, und ist dennoch wohl der elendeste unter so vielen. Er ist aber nicht Herr über sich selbst, sondern ein Knecht von seinen Neigungen, und vornehmlich von seinem Geitz. Er würde glücklicher seyn, wenn er bey diesen Einkünften kein Freiherr wäre, und in einen solchen niedrigen Stande lebte, wo von so vielen, als geschiehet, nicht auf ihn gesehen würde, in dem er sich seiner selbst ofte nicht schämen müste, und wo er seiner Filzigkeit recht nachleben könte. Allein diese ist auch von tausenderley Widerwärtigkeiten stets gefolget, entweder von Verlusten, von Schande, Spott und Verachtung, von unnöthigen Kummer und Sorgen rc. auch in den allerniedrigsten Stand der Menschen. Es wäre also für Diemon weit besser, wenn er ein natürlich Armer wäre: er würde seine Lebenszeit viel vergnügter hinbringen, er würde weit weniger von Sorgen, von schlaflosen Nächten wissen, als in dem Stand des Ueberflusses des Irdischen, worinne er sich befindet. Viele Bettler, auch solche Arme, welche des Abends aufzehren, was sie des Tags mit ihrer

Arbeit gewonnen, sind gemeiniglich weit glückseliger als grosse Fürsten: Sie empfinden nur die Neigungen des Menschen, die auf den nothdürftigen Unterhalt gehen, oder überhaupt, die man die natürlichen Triebe desselben nennet: und es müsten sehr theure und elende Zeiten seyn, wo ihnen dasjenige fehlete, was sie suchen, und was ihre Verlangen stillet. Ein grosser Herr aber, dessen Herz sehr ofte ein Sammelplatz allerhand verworrener Neigungen ist, die mehrentheils die Verschwendung und die Wollust zu ihren Gegenständen haben, und die niemals sattsam befriediget werden können, befindet sich, wenn er nur etwas weiter siehet, als auf das, was er vor Augen hat, in einer steten Unzufriedenheit, theils weil seine widereinanderlaufende Neigungen, theils weil seine sein Vermögen und Kräfte übersteigende Absichten nicht können erfüllet werden. In welchen Stand der Menschen finden wir mehrere, die Minus, oder weniger als Nichts, nämlich Schulden haben, als in dem Höchsten? Ein Bettler und Taglöhner ist also reicher als viele grosse Herren, weil sie niemanden etwas schuldig sind, diese aber Juden und Christen, und deren Hauptsorge oft bloß dahin gehet, wie sie noch mehr Schulden machen mögen. Die Zufriedenheit in der Welt ist der gröste sittliche Reichthum, der gemeiniglich mit der natürlichen Armuth verknüpft ist: und die Unzufriedenheit in der Welt, als die gröste sittliche Armuth, ist wiederum gemeiniglich mit den natürlichen Reichthum verknüpfet. Die Sache gehet ganz natürlich zu, aber es hanget

doch

doch alles von der Regierung Gottes in der Welt ab. Gott hat alles, beides Reichthum und Armuth, gar wunderbar unter die Menschen ausgetheilet. Wenn ein jeder seine eigene und anderer Menschen Umstände genau kennen solte; so würde er sich bedenken, mit denenjenigen zu tauschen, die er wegen ihres glänzenden Zustandes beneidet, und mit denenjenigen hingegen den Zustand zu verwechseln suchen, die er nach äusserlichen Ansehen verachtet. Es ist daher die gröste Thorheit der Menschen, wenn sie nicht mit denjenigen Umständen zufrieden, in welchen sie sich befinden. Mancher ringet nach andern Umständen, in der eiteln Einbildung, als wenn er in solchen den höchsten Staffel seiner irdischen Glückseligkeit erhalten würde. Gott setzet ihn auch in solche: kaum daß er darinne warm worden, und sie kennen lernet, verfält er wieder auf die Klagen über die Beschwernisse seines Zustandes als vorher, und ist mit diesen so wenig vergnügt als mit den vorigen. Es ist eine besondere Gnade Gottes bey einigen Menschen, daß sie mit ihren Zustand zufrieden: und diese Gnade kan ein jeder genüssen, in welchen Umständen er sich auch befinden mag, in dem ärgsten Gefängniß, bey der grösten Verfolgung ꝛc. Ausser dieser göttlichen Gnade mag er die ganze Welt durchwandern, so wird er keinen Ort finden, wohin ihm nicht die Unzufriedenheit folgen solte.

Wenn ein Geist einerley Endzweck und Neigungen mit Gott hat; so geniesset er aller wahren Güter, so weit er deren fähig, oder so weit

sein wahrer Endzweck und seine wahre Neigungen sich erstrecken, vermöge obigen: Er weiß dabey von keinem Uebel oder Mißvergnügen, und dadurch besitzet er einen wahren moralischen Reichthum. Menschen aber, die durch die in ihnen würkende Gnade Gottes in den göttlichen Endzweck treten, und göttliche Neigungen bey sich empfinden, können es dennoch so hoch in diesen Reichthum nicht bringen, weil sie ihre Menschheit in diesem Leben nicht ablegen können, und dadurch noch immer bey sich aufsteigende Neigungen des natürlichen menschlichen Herzens empfinden: Sie geniessen dennoch dadurch einer wahren Zufriedenheit, des moralischen Reichthums, der in diesem Leben möglich: allein jener Geist, der von solchen Regungen, die dem Menschen natürlich, frey ist; geniesset einer so vollkommen Glückseligkeit zu allen Zeiten, als er wünschen und verlangen kan.

Ob nun wohl viele Menschen ihre sittliche Armuth entweder gar nicht, oder nicht so weit, als solche bey ihnen gehet, erkennen; so sind sie dennoch sittlich arm: gleich wie die wilden Völker für sittlich und natürlich arm von uns gehalten werden, weil sie der Bequemlichkeit ꝛc. des menschlichen Lebens beraubet sind, der sie doch so wohl fähig, als wir selbsten, ob sie gleich mit ihrer schlechten Lebensart vergnügt sind, da sie von keiner bessern wissen. Ein reicher und wohlhabender Mensch achtet denjenigen für blut arm, der schlecht bekleidet ist, und sein Brod vor den Thüren anderer suchen muß, obgleich dieser seine

Armuth nicht so wohl erkennet, sondern mit seiner Lebensart, der er gewohnet, und weil er von keiner andern weiß, vergnügt ist. Es ist nicht zu leugnen, daß dieser natürliche Arme noch weit ärmer, ja seine Armuth ein Elend sein würde, wenn er solche mit den Umständen eines wohlhabenden vergleichen könte, und dabey eine starke Abneigung für seinen Zustand selbst hätte.

§. 31.

Nach dem gemeinen Begriff vom höchsten Gut eines Menschen verstehet man darunter dasjenige, worinne er seine Glückseligkeit allein oder doch vornehmlich suchet. Der Gegenstand der stärkesten Neigung eines Geistes ist also das höchste Gut desselben. Bey den Epikurern ist also die Wollust, bey den Karggeitzigen der Mammon, bey den Ehrgeitzigen die eitele Ehre rc. das höchste Gut. Das höchste Uebel ist also bey diesen dasjenige, was ihrem höchsten Gute entgegen gesetzet ist. Allein alle diese höchste Güter sind so beschaffen, daß sie nimmermehr erlanget werden können. Die Natur und das Schicksal, wenn wir so reden sollen, hat die wenigsten Wollüstigen in solche Umstände gesetzet, daß sie der Wollust geniessen können: Die wenigsten Geitzigen, daß sie viel zu sammen schrappen können: die wenigsten Ehrgeitzigen, daß sie in der Welt grosse Vorzüge vor andern erlangen können: und so weit diese von ihrem höchsten Gut entfernet sind, so weit empfinden sie ihr höchstes Uebel. Und wenn wir einen Wollüstigen annehmen, der nach seinen Begierden der

Wollust geniessen kan, wie lange dauret sein daher entstehendes Vergnügen? Eine kurze Zeit. Sein Körper verfällt, und verdirbet und geräth in solchen Zustand, daß ihm die Wollust ein Ekel wird. Wir wollen dieses bey Seite setzen: jemehr er Wollust geniesset, jemehr wachsen seine Begierden, und werden endlich so stark, daß sie nicht befriediget werden können, und dadurch verfällt er in sein höchstes Uebel. Es gehet den Geitzigen und Ehrgeitzigen nicht anders: Sie werden nimmermehr satt, sondern je mehr und mehr hungerig, je mehr sie gesättiget zu seyn meinen. Alexander der Grosse weinete, weil er hörete, daß mehr Welten vorhanden, die er doch nicht bezwingen könte: Solte er wohl weniger geweinet haben, wenn er gar Jupiter gewesen, und die Unmöglichkeit gesehen, noch höher zu steigen?

Es kan nur ein einiges wahres Gut statt haben, weil nur einerley wahre Glückseligkeit statt finden kan. Alle Glückseligkeit entstehet aus der Erreichung des Endzwecks, und kein Endzweck kan erreichet werden als der göttliche. Es ist also keine andere Glückseligkeit für einen erschaffenen Geist zu hoffen, als die göttliche. Will er derselben theilhaftig seyn, muß er sich nothwendig mit ihm vereinigen in dem Endzweck und Neigungen, vermöge obigen. Ferner wenn alle Güter, vermöge vorhergehenden, aus dem Verhältniß zum Endzweck entstehen; so ist dieses das höchste wahre Gut eines Geistes, welches seinen wahren Endzweck am mehresten befördert. Nun ist der wahre Gottesdienst dasjenige Mittel, wodurch wir un-

unserm wahren Endzweck gemäß handeln. Dergestalt bestehet in dem wahren Gottesdienst das höchste Gut eines Geistes.

Daß der wahre Gottesdienst das wahre höchste Gut eines Geistes sey, können wir auf folgende Weise begreifen: Alle und jede Neigungen und Verlangen, welche ein solcher Geist empfindet, laufen auf die Erreichung des Endzwecks Gottes hinaus, weil er sein eigner Endzweck, und weil der Endzweck eines jeden Geistes der Gegenstand aller seiner Neigungen, und der letzte Grund aller seiner Handlungen ist. Es müssen also alle und jede Neigungen und Absichten dieses Geistes mit dem Endzweck, den Neigungen, und folglich mit der Liebe und dem Willen Gottes überein kommen. Dergestalt kan dieser Geist keine andere Neigungen und Absichten hegen, als welche die wahre Liebe, die tiefste Ehrfurcht, ein wahres Vertrauen gegen Gott und eine wahre Anbetung desselben erfordern, worinne die Gemäßhandlung des Endzwecks Gottes, die von diesem Geist geschehen kan, und der wahre Dienst Gottes bestehet. Auf solche Weise kan er nicht anders glückselig seyn, als durch gedachte Neigungen, welche die Liebe gegen Gott in sich fasset, und auf welchen die wahre Furcht Gottes, und das wahre Vertrauen auf ihn beruhen, wie auch durch die Handlungen, welche diese Tugenden gegen Gott erfordern, indem diese Neigungen vollkommen gesättiget werden, und er durch seine eigene Handlungen solche sättiget, da aus der Sättigung oder der Erfüllung der Neigungen eines Geistes, die

hier nothwendig ist, weil sie dem Endzweck Gottes gemäß, vermöge obigen, seine Glückseligkeit entstehet.

Wir haben hier von Geistern überhaupt geredet. Wenn wir aber das wahre höchste Gut des Menschen bestimmen solten; so würden wir dasselbe in den wahren Glauben an Christum setzen müssen, weil darinne der Grund alles unsers wahren Gottesdienstes bestehet. Wir kommen nun auf den Hauptunterschied der Neigungen eines Geistes, nehmlich auf die Liebe, den Willen und die blinden Begierden desselben, nachdem wir zur Genüge von dem Guten und Bösen und dessen Ursprung geredet, als den Gegenständen derjenigen Neigungen, welche den Willen ausmachen.

§. 32.

Wir müssen vornehmlich die Neigungen eines Geistes in ursprüngliche und abgeleitete Neigungen desselben unterscheiden. Die ersten fliessen unmittelbar aus der Kraft des Geistes, und haben keine andere Neigungen desselben zum Grunde: die andere aber setzen andere Neigungen ihres Subjekts zum Grunde, woher sie entstehen oder fliessen. Der Innbegriff der ersten heisset die Liebe desselben. Die abgeleitete Neigungen eines Geistes gehören zum Theil zum Willen desselben, zum Theil heissen sie unvernünftige oder blinde Begierden, wohin die sinnlichen und natürlichen Neigungen der Menschen zum Theil gehören. Der Wille begreift alle diejenigen abgeleite-

leitete Neigungen eines Geistes in sich, die aus einer deutlichen Vorstellung des Guten entstehen: wohin auch die Abneigungen desselben gehören, die aus einer deutlichen Vorstellung des Bösen entstehen, und den Nichtwillen desselben insbesondere ausmachen. Alle andere abgeleitete Neigungen und Abneigungen eines Geistes, welche nicht aus einer deutlichen Vorstellung des Guten und Bösen entstehen, wollen wir unter den Nahmen der unvernünftigen und blinden Begierden begreifen. Hierdurch werden die von andern gegebene Begriffe von der Liebe und dem Willen, die folgen, in ein mehreres Licht gesetzt seyn.

Der Endzweck eines Geistes ist vermöge obigen der letzte Grund aller Handlungen desselben, die seiner Selbstbestimmung unterworfen, und der Gegenstand aller seiner Neigungen, ausgenommen derjenigen, welche wir die blinden Begierden eines Geistes genennet. Da nun alle Neigungen eines Geistes, ausgenommen die blinden Begierden, entweder ursprüngliche oder abgeleitete sind, und diese in jenen ihren zureichenden Grund haben, oder aus diesen entstehen; so ist der Endzweck eines Geistes hauptsächlich der Gegenstand der ursprünglichen Neigungen desselben, und dadurch hernach auch der Gegenstand der abgeleiteten. Insbesondere aber heissen die Gegenstände der abgeleiteten Neigungen eines Geistes seine besondere Absichten. Daraus zugleich erhellet, warum der Endzweck eines Geistes die Absicht aller seiner Absichten genennet wird. Sonst erkläret

ret man die Absicht eines Geistes durch einen von ihm deutlich vorgestellten Gegenstand seiner Neigung, den er wirklich zu machen suchet, welcher Begrif, wie zu urtheilen, mit dem beigebrachten vollkommen übereinstimmet.

§. 33.

Aus der Erreichung des Endzwecks eines jeden Geistes, welcher vermöge vorhergehenden die Absicht aller seiner Absichten, oder der lezte Grund aller seiner freien Handlungen ist, entstehet seine Glückseligkeit, welches aus obigen erhellet, und an sich unleugbar ist. Wenn daher nach dem Leibnitzischen Begrif einen lieben heisset, dessen Glückseligkeit für seine eigene ansehen; so können wir den andern nicht anders lieben, als wenn wir dessen Endzweck, aus dessen Erreichung nur seine Glückseligkeit entstehen kan, zu unserm eigenen Endzweck machen. Wir lieben uns selbst nicht anders, als indem wir uns nach Erreichung unseres Endzwecks, oder uns glückselig zu machen, bearbeiten. Es ist zwar dieses nicht einerley, die Erreichung des Endzwecks und seine oder des andern Glückseligkeit suchen: indem dieses nur eine nothwendige Folge des ersten, aber nicht der Endzweck selbst ist, welches nicht sowol hier, als erst in folgenden, sich deutlich zeigen lässet, so wir aber doch hierbey erinnern wollen. Ferner die abgeleitete Neigungen, welche der Wille in sich begreifet, haben nur die besondern Absichten des Subjekts, oder dasjenige, was er für Mittel zu Erreichung seines Endzwecks, oder für gut, er-

ken-

kennet, zu ihren Gegenständen. Dergestalt muß das Subjekt nach der Erreichung seiner besondern Absichten sich so sehr bemühen, oder das vorgestellte Gute so sehr wollen, als ihm an der Erreichung seines Endzwecks gelegen ist, und nach Maasgabe als die Erreichung dieser Absicht, oder das Gute dazu beiträget. Nun sind aber Endzweck und Mittel gar sehr von einander unterschieden: denn, warum wir zu diesen geneigt sind, davon lieget der Grund allein in jenem, aber der Grund, warum wir einen Endzweck haben, lieget nicht im Mitteln, und deswegen wird der Endzweck den Mitteln nothwendig vorgesetzt: Auf gleiche Weise sind die ursprüngliche und abgeleitete Neigungen eines Geistes untetschieden, da diese ihren Grund in jenen, jene aber ihren Grund nicht in diesen haben. Folglich sind Liebe und Wille gar sehr von einander unterschieden, und wenn wir auf die beigebrachte Gründe dieses Unterschieds nicht sehen, können wir diese Begriffe nicht deutlich auseinander wickeln.

Die Liebe ist also nichts anders, wenn wir sie aus ihrem ersten Grund betrachten, als die Thätigkeit und das Leben einer verständigen Kraft, aus welcher nothwendig Neigungen und Abneigungen entstehen. Die ersten sind Bestreben dieser Kraft, gewisse Wirkungen herfürzubringen, und die andern sind Bestreben derselben, gewisse Wirkungen zu hindern. Diese Bestreben gelangen zur Wirklichkeit, und werden Handlungen, wenn keine Hindernisse solche zurückhalten, und sie unhinlänglich zu der Herfürbringung der gesuchten Wir-

kun-

kungen machen. Zu der Erfüllung dieser Neigungen ist die Anwendung der erforderlichen Mittel, wohin auch vorgedachte Handlungen gehören, nöthig, womit sich der Wille beschäftiget, und derselbe ist gleichsam der Knecht der Liebe, der ihr in allen getreulich folget, und ihre Neigungen zu befriedigen allein bemühet ist.

Wir wollen diese Begriffe noch auf eine andere Weise deutlich auseinander zu setzen suchen. Wir halten eine Sache für liebenswürdig, wenn wir darinne unsere Glückseligkeit zu finden meinen: und wir halten eine Sache für wollenswürdig, wenn wir sie für ein Mittel zu unserer Glückseligkeit urtheilen, oder wenn wir sie uns für vortheilhaftig und nützlich zu Erreichung einer von unsern Absichten, oder vielmehr von unserm Endzweck erkennen. Wahrhaftig liebenswürdig ist daher eine Sache, wenn uns ihre Vollkommenheit wahrhaftig glückselig machet, oder uns ein solch Vergnügen anbietet, das weder aufhören, noch sich in ein Misvergnügen ändern kan. Es ist leicht daher zu ermessen, was wahrhaftig wollenswürdig zu nennen.

Die Liebe ist also die Neigung eines Geistes gegen die Vollkommenheit eines Gegenstandes, durch welche er in dieser Vollkommenheit seine Glückseligkeit, (entweder zum Theil oder gänzlich) findet: oder sie ist die Neigung gegen die Liebenswürdigkeit eines Gegenstandes, woraus auch die Richtigkeit des Leibnitzischen Begriffes erhellet. Wenn wir uns dieses deutlich vorstellen wollen, haben wir zu unterscheiden: entweder,

der, wir betrachten des andern Vollkommenheit und Glückseligkeit als unsere eigene Vollkommenheit und Glückseligkeit, oder wir halten solche blos für ein Mittel von unserer eigenen Vollkommenheit und Glückseligkeit. In jenem Fall lieben wir den andern wahrhaftig, indem wir seine und unsere eigene Vollkommenheit und Glückseligkeit für eine halten: in diesem Fall aber wollen wir nur des andern Vollkommenheit, weil sie zu unserer als ein Mittel beiträget, und wir ohne dieselbe unsere eigene nicht erhalten oder befördern können.

Mit der Eigenliebe und dem Eigennutz kan also keine Liebe gegen andere bestehen. Die Eigenliebe ist diejenige Liebe, die nur die eigene Vollkommenheit und Glückseligkeit ihres Subjekts zu ihrem einigen Endzweck hat. Sie ist also die Neigung eines Geistes, welche blos gegen seine eigene Vollkommenheit gehet, indem er solche, mit Ausschluß aller andern Vollkommenheiten, allein für liebenswürdig hält, vermöge des gegebenen Begrifs vom Liebenswürdigen. Die Vollkommenheit aller andern Dinge wird daher nach ihren Umständen nur als ein Mittel, oder als ein Hinderniß davon betrachtet, weswegen aus dieser Liebe der Eigennutz entstehet, der alles nach der eigenen Vollkommenheit entweder für gut oder böse schätzet, und daran abmisset. Wenn wir aber einen andern lieben, und also seine Glückseligkeit für unsere eigene erkennen; so wenden wir auch eine Sache, die zu der Glückseligkeit desselben sowol, als zu unserer eigenen beiträgt,

nicht

nicht allein zu unserer eigenen, sondern eben sowol zu der Glückseligkeit des andern an: oder weil der Endzweck dessen, den wir lieben, unser Endzweck ist, vermöge obigen; so müssen wir eine Sache, die eben sowol zu unsers geliebten Endzweck beiträget, als zu unsern eigenen, eben sowol deswegen wollen, als wegen unsers eigenen.

Man hat bishero die Wörter Liebe und Willen gemeiniglich vermischet, weil man nur von solchen gar undeutliche, ja dunkele Begriffe geheget. Diese Vermischung hat wohl mehrentheils von unsern Gottesgelehrten hergerühret: Sie haben nach ihrer Vernunft die Eigenliebe für eine vernünftige Liebe gehalten, erstlich weil sie eine solche Liebe bey sich empfunden, dadurch sie sich selbst mehr als Gott und ihren Nächsten geliebt haben, die wir die verderbte Selbstliebe nennen: ja da sie nur einen Willen gegen Gott und den Nächsten bey sich gespüret, weil sie Gott für den Geber aller ihrer Güter gehalten, und ohne Beitrag vieler ihrer Nebenmenschen zu Erreichung ihrer irdischen, aber nach ihren Gedanken wohl heiligen, Absichten derselben Erfüllung unmöglich erkant; so haben sie diese Liebe, die noch viele Vorzüge vor der Eigenliebe hat, indem sie noch eine Liebe gegen andere neben sich duldet, gar für eine Eigenliebe gehalten, mit der unmöglich, vermöge kurz vorhergehenden, einige Liebe gegen Gott und den Nächsten bestehen kan. Zweitens sind sie darinne noch mehr durch die Weltweisen bestärket worden, welche diese Liebe nicht allein für natürlich, sondern auch für vernünftig gehalten,

und auf solche deswegen ihre ganze praktische Weltweisheit und Wissenschaften gebauet. Diese herrliche Grundsätze: ein jeder sey sich allezeit selbst der Nächste, und die Liebe fange von sich selbsten an ꝛc. haben daher auch ohne gros Bedenken bey ihnen Billigung gefunden. Wenn Christi Lehren mit den ihrigen übereinkommen wären, so möchte man wohl ehe Liebe und Willen von einander unterschieden, und öffentlich gelehret haben, daß man sich nur selbst zu lieben habe, aber nur gegen Gott und den Nächsten so weit eine Neigung haben müsse, als sie unsere Liebe zu uns selbst befriedigten, das ist, daß man nur einen Willen gegen sie zu hegen habe, so weit wir sie, nämlich Gott und den Nächsten nach unsern Absichten für gut erkenneten. Christus aber, der reineste und heiligste Sittenlehrer, muste durch seine heilige Lehren die Ursache werden, daß sie die Liebe und den Willen nicht voneinander unterscheiden lerneten, sondern in eine Verwirrung dieser Begriffe verfielen, die noch stets bey ihnen herrschet. Christus lehrete, der Mensch habe Gott von ganzem Herzen ꝛc. oder über alles, und den Nächsten gleich als sich selbst zu lieben. Wie konte nun diese göttliche Wahrheit mit den Lehren der sich selbst betrügenden theologischen und philosophischen Herzen gereimet werden? Was war übrig, wenn man nicht der heiligen Schrift in ihren Hauptlehren widersprechen, sich dadurch nicht um Brod und Ehre bringen und in ein Elend setzen wolte, als diesen heiligen göttlichen Lehren die gröste Gewalt anthun, und sie mit den Unflath

flath schädlicher aus dem natürlich menschlichen Herzen ausgedünsteten Irrthümern besudeln und überschmieren? Man kan dergestalt noch nach unserer Gotteslehrer und Weltweisen Lehren Gott von ganzem Herzen und über alles, und seinen Nächsten als sich selbst lieben, ob wir gleich nur Gott um unsert halben, oder aus Hofnung des Himmels, auch irdischer Güter, und aus Furcht für zeitlichen und ewigen Uebeln, lieben, und ob wir uns gleich nicht allein den Nächsten in der Liebe vorziehen, sondern ihn nur Gutes gönnen und wünschen, auch dazu beitragen, NB. weil es uns selbst gut, oder auch wo dieses nicht ist, daß wir nur nicht den Himmel darüber verlieren, oder daß wir der Hölle entrinnen mögen wenn wir das Wort lieben nach dem fast überall gebilligten Mißbrauch desselben hier gebrauchen sollen. Der berühmte Kanzler von Mosheim, T. III. pag. 380. seiner Sittenlehre der heiligen Schrift, beklaget die Uneinigkeit der Gelehrten in dem Begrif von der Liebe und die Verwirrung darinne gar sehr, ob er gleich überall in seinem ganzen Werk zeiget, daß er die göttliche Lehren von der Liebe mit den menschlichen vermischet, und eben so tief in der von ihm beklagten Verwirrung, als andere mehr, stecket.

§. 34.

Man könte mit Grund diejenige Liebe, wie wir sie im vorhergehenden erkläret haben, und wie sie der grosse Leibnitz erkläret hat, eine wahre, und diejenige eine falsche Liebe nennen, welche man mit

mit dem Willen vermischet, vermöge kurz vorhergehenden. Allein diese falsche Liebe ist gar keine Liebe, wie aus obigen erhellet, und wir können mit bessern Grund die Liebe nach unsern gegebenen Begriffen in eine wahre und falsche unterscheiden. Wir haben oben die Endzwecke der Geister in wahre und falsche unterschieden, und bewiesen, daß nur der göttliche der wahr. Endzweck sey. Da nun die Liebe des Geliebten Endzweck zu ihren Endzweck machet, und darinne das Wesen der Liebe bestehet, vermöge obigen; so hat man auf den Endzweck der Liebe und des Geliebten zu sehen, ob er der wahre, oder ob er ein falscher Endzweck sey, wenn man die wahre Liebe von der falschen unterscheiden will: nämlich, wenn der gedachte Endzweck der wahre oder der göttliche ist; so ist die Liebe eine wahre, ausserdem aber eine falsche Liebe. Es wird dieses durch das nächstfolgende deutlich werden, wenn wir zeigen, daß in der wahren Liebe gegen Gott alle wahre Liebe gegen andere und gegen uns selbst bestehe, oder daß wir Gott in allem, und alles liebenswürdige nur allein in Gott zu lieben haben: alle andere Liebe ist eine falsche und Kreaturliebe. Wir wollen nun erstlich die Gründe der wahren Liebe gegen Gott zeigen.

Keine Kreatur, kein endlicher Geist sind etwas aus sich selbst, sondern an sich selbst sind sie ein Nichts. Was sie haben, das haben sie in und durch Gott, und was sie in und durch Gott haben, darinne zeigen sich die göttliche Eigenschaften, und in diesen eine wahre Liebenswürdigkeit,

die dem Liebenden ein ohn alles Misvergnügen vermischtes und beständiges Vergnügen giebet. Daher hat alle Kreatur und jeder Geist, so weit er liebenswürdig ist, seine Liebenswürdigkeit durch Gott. Ferner ist ein Geist nicht anders wahrhaftig liebenswürdig, als wenn er den göttlichen Endzweck zu seinem Endzweck hat, und auf diese Weise, vermöge obigen, einer wahren Glückseligkeit fähig ist: denn er mag sich selbst lieben oder von andern geliebet werden; so ist unmöglich, daß diese Liebe befriediget werden könte, wenn er einen andern Endzweck hat, und dadurch einer wahren Glückseligkeit unfähig ist. Ist er einer wahren Glückseligkeit unfähig; so ist er mithin auch aller wahren Liebe unfähig: da die Liebe des Geliebten Glückseligkeit für die ihrige ansiehet, er aber keiner Glückseligkeit fähig ist, wodurch die Liebe nicht erfüllet werden kan, welches das Hauptmerkmal der falschen Liebe ist.

Hat jeder erschaffene Geist also seine wahre Liebenswürdigkeit nur in und durch Gott; so kan er sich selbst und alle andere liebenswürdige Geister nicht anders als in und durch Gott lieben, da die Liebenswürdigkeit blos der Gegenstand der Liebe ist, vermöge obigen. Derowegen hat nicht nur ein jeder Geist Gott wahrhaftig an ihm selbst, sondern auch in allem liebenswürdigen, und über alles zu lieben, wenn er eine wahre Liebe besitzen will oder soll.

Ingleichen muß ein jeder wahrhaftig Weiser den vollkommensten Endzweck haben, wenn die

Fas-

Fassung des Endzwecks und dessen Erreichung der Gegenstand der Weisheit seyn soll. Er muß daher den göttlichen Endzweck haben, weil er nicht nur der vollkommenste, sondern auch der einige ist, der erreichet werden kan, vermöge obigen: und eben dadurch zeiget einer, daß er nicht weise, sondern ein Thor ist, wenn er einen andern Endzweck erwählet, der doch nicht zu erreichen. Nicht weniger erfordert die gesunde Vernunft, daß ein jeder Geist die Regel der allgemeinen Vollkommenheit und der Ordnung in dem ganzen Zusammenhang der Dinge zu seinem Endzweck mache, oder dahin sehe, daß solche mit seinem Endzweck übereinstimmet, wenn in seinem Endzweck eine Vollkommenheit seyn, und derselbe vollkommen erreichet werden soll, welches alles oben erwiesen worden. Nun ist diese Regel unstreitig der Endzweck Gottes, welches auch oben dargethan worden; dergestalt muß auch jeder Geist den Endzweck Gottes zu seinem machen, wenn er der gesunden Vernunft gemäs handeln will.

Hat nun ein Geist aus diesen zweien gedachten Gründen den Endzweck Gottes zu seinem zu machen; so hat er auch aus diesen zweien Gründen Gott wahrhaftig zu lieben, da die Liebe vermöge obigen des geliebten Endzweck zu ihren machet. Derowegen muß auch jeder Geist, wenn wir die erstgedachten Gründe der wahren Liebe gegen Gott bey Seite setzen, Gott wahrhaftig lieben, wenn er weise und vernünftig handeln oder lieben will. Es folget also hieraus,

wer Gott nicht wahrhaftig liebet, der handelt thöricht und unvernünftig.

Wenn nun ein Geist den Endzweck Gottes zu seinem eigenen Endzweck hat; so kan er nichts anders als Gott lieben. Gesetzt, er liebe noch etwas ausser Gott; so würde er den göttlichen Endzweck nicht zu seinem einigen Endzweck haben, und so weit würde er falsch lieben, vermöge obigen. Da ein Geist nichts von und aus sich selbst hat; worinne Gott eine Glückseligkeit finden, und dessen Endzweck zu seinem machen könte, sondern da er alle Liebenswürdigkeit, der er fähig ist, nur durch die Liebenswürdigkeit Gottes hat, vermöge vorhin erwiesenem; so kan ihn Gott nicht anders lieben, als daß er sich selbst in ihm liebet; als in einem Spiegel seiner eigenen Liebenswürdigkeit. Da nun ein Geist daher nur die Fähigkeit hat, und haben kan, den Endzweck Gottes zu dem seinigen zu machen, wodurch sein Endzweck der Endzweck Gottes wird; so liebet ihn Gott, indem sich Gott selbst liebet. Hieraus erhellen also die Gründe der Liebe Gottes gegen uns.

Wenn ein Geist den Endzweck Gottes nothwendig zu seinem Endzweck haben muß, wenn er Gott wahrhaftig lieben soll, vermöge obigen; so kan er bey seiner wahren Liebe gegen Gott unmöglich seine Glückseligkeit, oder etwas anders, was es auch sey, zu seinem Endzweck haben: denn der Endzweck eines Geistes kan unmöglich eine andere Absicht, oder einen andern Endzweck voraussetzen, worauf er beruhen solte, vermöge des Begriffes vom Endzweck: auch können aus eben

dem

dem Grunde nicht zwey oder mehrere Endzwecke bey einem Geist statt finden. Soll ingleichen die Glückseligkeit Gottes unsere eigene Glückseligkeit seyn durch unsere wahre Liebe gegen denselben, und soll diese Glückseligkeit unser Endzweck seyn; so würde es eben so ungereimt klingen, wenn wir sagen wolten: unsere Glückseligkeit sey unser Endzweck, und wir liebten Gott wegen unserer Glückseligkeit, als wenn wir sagen würden, wir liebten uns wegen unserer eigenen Glückseligkeit, oder unser Endzweck setzte unsere Glückseligkeit zum Grunde. Ferner, der Endzweck Gottes ist unleugbar der vollkommenste; also muß jeder Geist, der ein wahrer weiser ist, und deswegen den vollkommensten Endzweck haben muß, vermöge obigen, den Endzweck Gottes zu seinem Endzweck haben, und ihn dadurch wahrhaftig lieben. Er kan daher solchem nicht seine eigene Glückseligkeit vorsetzen. Hieraus ist unleugbar, daß ein Geist, der Gott wahrhaftig liebet, nicht seine Glückseligkeit zum Grunde dieser Liebe setzen könne.

Wir wollen zu mehrerer Bestärkung dieser göttlichen Wahrheit folgenden Beweis beisetzen. Gott liebet sich nothwendig nur allein, und seine Geschöpfe nur so weit, als er ihnen seine Liebenswürdigkeit mitgetheilet. Ein Geist aber, der seine Glückseligkeit zur Absicht bey der Liebe gegen Gott hätte, würde sich selbst erst lieben, ehe er Gott liebte; folglich liebte er sich nicht so, wie er von Gott geliebet würde, indem ihn Gott nicht anders, als in seiner göttlichen ihm mitgetheilten

Liebenswürdigkeit lieben kan. Dergestalt wäre hier keine Uebereinstimmung des Geistes mit Gott in der Liebe, und folglich keine Glückseligkeit für ihn möglich, da alle Glückseligkeit durch Erreichung des Endzwecks, und also durch den göttlichen Endzweck entstehet, der aber nur durch eine wahre Liebe eines Geistes gegen Gott gefasset werden kan, besage vorhergehenden. Eben dieses erhellet auch auf folgende Weise: die Glückseligkeit eines Geistes, die er zum Grunde der Liebe gegen Gott setzet, ist entweder eine Absicht Gottes, die seinem Endzweck gemäs, oder sie ist es nicht. In diesem Fall ist die Glückseligkeit des Geistes unmöglich: in jenem Fall aber setzet sie auch die Endabsicht Gottes bey dem Geist voraus, wenn sie mit solcher übereinstimmen soll, und deswegen müste auch der Geist den Endzweck Gottes zu seinem Endzweck haben, welches aber dem angenommenen Satz entgegen. Es fehlete hier nicht allein die Uebereinstimmung mit Gott: denn der Endzweck Gottes wäre eine besondere Absicht bey dem Geist, und der Endzweck des Geistes wäre eine besondere Absicht bey Gott; sondern auch, es wäre gar ein Widerspruch unter ihnen: der Geist setzte seinen Endzweck dem göttlichen vor, und machte diesen zu einer blossen Absicht, oder welches gleichviel, er setzte die Herrlichkeit Gottes, darinnen seine Glückseligkeit bestehen soll, seiner Glückseligkeit nach, welches aber ist ungereimter? Es ist also unmöglich, daß ein Geist einer wahren Glückseligkeit geniessen kan, wenn er bey seiner Liebe gegen

Gott seine Glückseligkeit zum Grunde setzen wolte. Es ist diese Wahrheit, daß man bey der wahren oder reinen Liebe gegen Gott unmöglich seine Glückseligkeit zum Grunde setzen könne, wie bekant, eine Hauptlehre der reinen Mystik, welche aber von den Feinden derselben, weil sie über ihr Gehirn gewesen und bishero nicht aus Vernunftgründen gehörig erwiesen werden können, nicht wenig angetastet worden, und ihnen eine Gelegenheit zu einer unverständigen Spötterey und Lästerung gegeben. Wir gehen nun fort auf die wahre Liebe der endlichen Geister gegen einander und gegen sich selbst.

In dem vorhergehenden dieses §. haben wir gezeiget, daß kein erschaffener Geist anders einer Liebe fähig, als durch die Liebenswürdigkeit Gottes, die sich in demselben zeiget, und daß also ein erschaffener Geist mit Grund nichts anders an ihm selbst, wie auch in allen andern Geistern, als Gott lieben könne. Da nun Gott einem Geist mehr oder weniger Liebenswürdigkeit, als dem andern, nachdem das Wesen eines jeden derselben fähig, mitgetheilet: und jedes nach der Grösse seiner Liebenswürdigkeit zu lieben ist, da vermöge obigen alle Neigungen eines Geistes, wenn in selbigen eine Vollkommenheit seyn soll, an der Vollkommenheit des Gegenstandes abgemessen seyn müssen; so müssen auch die Geister, welche eine Maaße in ihrer Liebe beobachten, weil sie eine wahre ist, einander und sich selbst nach der Grösse ihrer Liebenswürdigkeit lieben. Die Liebe, so weit sie gegen andere gehet, wollen

wir die reine oder wahre Liebe gegen andere, und die gegen sich selbst gehet, die reine oder wahre Selbstliebe nennen.

Die wahre und reine Liebe der Geister gegen einander, denen man eine Weisheit und gesunde Vernunft zuzueignen hat, wird auch auf folgende Weise dargethan. Weil alle diese Geister vermöge obigen einerley Endzweck, nemlich den göttlichen Endzweck haben; so lieben sie sich alle wahrhaftig unter einander in ihrer wahren Liebe gegen Gott, weil Lieben heisset des Geliebten Endzweck zum Endzweck haben. Sie lieben sich also unter einander wahrhaftig, indem sie Gott wahrhaftig lieben.

Haben diese Geister einen Endzweck mit Gott; so ist auch ihr Wille mit dem göttlichen vollkommen übereinstimmend: Denn wie die Liebe den Endzweck zu ihren Gegenstand hat; so hat der Wille die Mittel zur Erreichung dieses Endzwecks zu seinem Gegenstand, vermöge obigen. Es muß derowegen der Wille eines Geistes, der aus der wahren Liebe gegen Gott entstehet, die einen Endzweck mit Gott hat, dem Willen Gottes gleichförmig, oder demselben gemäs seyn.

Auf solche Weise muß auch der Wille eines Geistes, der aus der wahren Liebe gegen andere und gegen sich selbst fliesset, der wahren Liebe gegen Gott, oder dem Endzweck desselben gemäs seyn, vermöge kurz vorhergehenden.

Wenn die Liebe eines Geistes gegen andere eine wahre und reine Liebe seyn soll;

so kan dieselbe unmöglich auf der Absicht, die seine eigene Glückseligkeit seyn soll, beruhen. Wenn jenes seyn soll, muß er den Endzweck der andern zu seinem Endzweck haben, vermöge obigen: da nun aber dem Endzweck nichts voraus gesetzt werden kan; so ist nothwendig, daß ein Geist, der andere wahrhaftig liebet, seine Liebe gegen sie auf nichts anders, oder auf seine eigene Glückseligkeit bauen könne.

Ein Geist, der Gott wahrhaftig über alles, und in allem liebet, der andere Geister und sich selbst nach der Grösse ihrer und seiner Liebenswürdigkeit liebet, vermöge obigen, hat eine Vollkommenheit in der Liebe und also auch in seinen Neigungen, nicht weniger in seinem Endzweck. Da nun vermöge dieser Vollkommenheit sein Endzweck und seine Neigungen erfüllet werden, vermöge obigen; so geniesset er einer wahren Glückseligkeit. Wer seinen Endzweck gehörig befördert, oder sich wahrhaftig glückselig machet, der liebet sich selbst wahrhaftig: denn wer dieses in Ansehung eines andern thut, von dem muß man sagen, daß derselbe den andern liebe; folglich liebet sich derjenige selbst wahrhaftig, der Gott und andere liebenswürdige Wesen wahrhaftig liebet: und eine wahre und reine Selbstliebe fasset dergestalt eine wahre und reine Liebe gegen Gott und andere in sich.

§. 35.

Wie wir in vorhergehenden schon angezeiget haben, daß der Unterschied der Liebe in eine wah-

re und falsche auf den Endzweck derselben beruhe, und daß also alle Liebe, die nicht den göttlichen Endzweck zu ihren habe, eine falsche Liebe sey. Sie ist aber vornehmlich deswegen eine falsche Liebe zu nennen, weil sie nimmermehr befriediget werden kan, da ihr Gegenstand dem göttlichen Endzweck entgegen. Sie heisset insbesondere eine Kreaturliebe, wenn sie die Vollkommenheit oder Glückseligkeit einer Kreatur zu ihrem Gegenstand oder zu ihrem Endzweck hat, das ist, wenn sie ihre Glückseligkeit in der Vollkommenheit oder Glückseligkeit einer Kreatur suchet. Die Falschheit derselben ist daher genugsam zu urtheilen, weil keine Kreatur, vermöge obigen, nichts an sich selbst ist, und also an sich selbst keine Liebenswürdigkeit hat. Wenn sie diese haben soll, muß sie solche allein durch die Liebenswürdigkeit Gottes haben, die sich in ihr spiegelt. Hat sie keine Liebenswürdigkeit an ihr selbst, kan sie auch dem Liebenden keine Glückseligkeit geben: Dieser suchet also in seinem Geliebten fälschlich eine Glückseligkeit, auch hat seine Liebe in demselben keinen wahren, sondern nur einen eingebildeten Gegenstand. Hat der Geist, der von einem andern geliebet wird, nicht den göttlichen Endzweck zu seinem Endzweck; so kan er nicht von Gott geliebet werden, vermöge obigen, weil er nur unsern Endzweck zu seinem machen kan, wenn derselbe sein Endzweck ist, und er uns also nicht anders, als in sich selbst, lieben kan. Kan aber ein Geist nicht von Gott geliebet werden; so kan er auch von keinem andern Geist wahrhaftig ge-

lie-

liebet werden, erstlich weil er dergestalt keine wahre Liebenswürdigkeit besitzet, und zweitens unsere Liebe, wenn sie eine wahre seyn soll, mit der göttlichen übereinstimmen muß.

Es ist nun gleichviel, ob wir unsere Glückseligkeit in der Vollkommenheit eines andern Geschöpfes, oder in unserer eigenen Vollkommenheit entweder ganz allein, oder vornehmlich, oder auch nach der Grösse der Vollkommenheit, die wir bey uns und bey andern urtheilen, suchen. Wenn wir unsere Glückseligkeit nur allein in unserer Vollkommenheit suchen; so heisset die Liebe die Eigenliebe. Wenn wir unsere Glückseligkeit vorzüglich in unserer eigenen Vollkommenheit und übrigens auch in andern Vollkommenheiten suchen, wollen wir zum Unterschied der Eigenliebe diese eine falsche oder verderbte Selbstliebe nennen. Wenn wir endlich unsere Glückseligkeit in aller Vollkommenheit, wie sie sich uns darstellet, nach ihrer von uns geurtheilten Grösse, suchen, dergestalt, daß wir der unsrigen keinen Vorzug vor andern geben, als so weit wir unsesere Vollkommenheit grösser urtheilen, so heisset diese Liebe eine allgemeine Kreaturliebe. Wir wollen hier nicht untersuchen oder beweisen, daß diese letzte Art Liebe bey Geistern, oder bey einigen Menschen statt finde.

§. 36.

Wir haben oben einer Art Neigungen eines Geistes gedacht, welche wir die blinden Begierden genennet, und solche weder zur Liebe noch zum

Willen desselben gerechnet haben. Sie werden deswegen mit Grund blind genennet, weil bey ihnen entweder keine Absicht, noch weniger ein Endzweck zum Grunde lieget, oder dieselben von undeutlichen Vorstellungen, aber von keinen Wirkungen des Verstandes und der Vernunft begleitet, und geführet werden. Sie sind also der Vollkommenheit in den Neigungen gänzlich entgegen. Es sind aber dadurch diejenigen Neigungen des Menschen, welche man sinnliche Begierden und natürliche Triebe nennet, nicht mit dahin zu rechnen, wenn solche durch das Licht des Verstandes und der Vernunft geführet und nach dem Zustand oder der Vollkommenheit des Subjekts gemässiget werden, weil die Vollkommenheit und Erhaltung des menschlichen Leibes, und die Vollkommenheit des äusserlichen Zustandes eines jeden, wie auch die Vollkommenheit des gesellschaftlichen Lebens solche erfordert. In Ansehung jener handeln die Menschen, die solche hegen und selbigen folgen, eben nicht besser als das Vieh. Man eignet diese Neigungen theils der Liebe zu, theils sind sie Wirkungen derselben. Die Liebe, die aus solchen Neigungen bestehet, kan man auch daher mit Recht eine blinde Liebe nennen, deren Gegenstand kein Endzweck, als bey der oben erklärten Liebe, zu nennen. Es ist zwar auch nicht zu leugnen, daß alle falsche Liebe, alle Kreaturliebe eine blinde Liebe ist, weil sie in etwas ihre Glückseligkeit zu sehen meinet, wo keine für sie ist: und wo sie ihre Glückseligkeit sehen solte, da siehet sie nichts, und ist stock-

blind: allein hier wirket dennoch der Verstand und die Vernunft, ob gleich falsch, bey jenen Neigungen aber gar nicht. Das oben gegebene Bild eines sittlichen Sclaven erläutert diese Art Neigungen, oder diese blinde Liebe. Was Diemon thut, thut er mehrentheils wider seine eigene Urtheile. Er übet die niederträchtigsten filzigen Handlungen aus, ob er gleich auch gar viel auf seine Ehre hält, und solche Handlungen derselben ganz entgegen siehet. Er suchet sich dadurch und darinne Ehre zu machen, was doch seiner Ehre und seiner Absicht ganz entgegen ist. Seine Handlungen sind mehrentheils so beschaffen, als wenn er die Absicht hätte, seiner wirklichen Absicht entgegen zu handeln.

§. 37.

Wenn aus der vollkommenen Erfüllung der Neigungen und des Endzwecks eines Geistes seine Glückseligkeit entstehet, vermöge obigen; so entstehet auch diese aus der Befriedigung der Liebe und des Willens desselben, weil alle Neigungen, die keine blinde sind, entweder zur Liebe oder zum Willen gehören, vermöge vorhergehenden, oder auch, weil der Endzweck der Gegenstand der Liebe ist, und der Wille sich nur mit den Mitteln der Erfüllung des Endzwecks oder der Liebe beschäftiget, laut obigen. Diejenige Glückseligkeit ist also nur eine wahre zu nennen, welche aus der Erfüllung des wahren Endzwecks, oder der wahren Liebe entstehet, welche man die Seligkeit eines Geistes nennen kan. Vermöge vor-

hergehenden aber ist keine falsche Glückseligkeit möglich, weil die Erfüllung eines falschen Endzwecks, einer falschen Liebe, unmöglich ist. Es ist schwer, sich einen Zustand eines Geistes vorzustellen, der einen falschen Endzweck oder eine falsche Liebe haben, und dennoch darinne ein dauerhaftes und ohne Mißvergnügen vermischtes Vergnügen genüssen soll: Wir sagen, es ist dieses schwer zu begreifen, daß weil alle seine Neigungen und besondere Absichten aus gedachtem Grunde falsche sind, solche dennoch zu einer Zeit, noch weniger in einer langen Zeit, also beschaffen seyn könten, daß keine wider die andere laufen, und von einer andern Seite deren Befriedigung und Erfüllung nicht gehindert werden solte. Wenn wir nun dieses auch bey einem und dem andern Geist als möglich annehmen könten; so würde dennoch endlich seine eine Zeitlang genossene Glückseligkeit von einer desto grössern Unglückseligkeit gefolget werden, wenn er einsehen würde, daß sein Endzweck unmöglich zu erreichen, und alle seine bisherige Absichten, ob sie gleich nach seinen Gedanken erreichet, dennoch nichts zur Erfüllung seiner Liebe und seines Endzwecks beigetragen. Wenn also ein Geist einer falschen Glückseligkeit einige Zeitlang genüssen könte; so müste ausser der vorhin angenommenen Vollkommenheit in seinen falschen Neigungen noch der Mangel der Einsicht in die Verhältnis der Dinge, seiner Neigungen und besondern Absichten zu seinem Endzweck, die Ursache davon seyn.

Wie leicht zu urtheilen, können eine blinde Liebe und blinde Neigungen, wenn sie erfüllet werden, keine andere als eine solche Glückseligkeit erwecken, als welcher auch das Vieh fähig ist: aber eben so leicht kan sie die Ursache von einer viehischen Unglückseligkeit werden, wenn sie nicht erfüllet wird. Ihre Erfüllung sowohl als Nichterfüllung hanget vornehmlich von den äusserlichen Umständen des Subjekts ab, und kan dadurch eine sowohl als die andere erfolgen. Ja wie leicht zu urtheilen, und die Erfahrung es auch lehret, wechseln solche beständig ab: und kan die Glückseligkeit hier nicht von so einer langen Dauer seyn, als bey der falschen angenommen worden; so ist hingegen auch die Unglückseligkeit, die mit derselben abwechselt, nicht von einer solchen Dauer, als sie ist, wenn sie einer falschen Glückseligkeit folget.

Wir haben nun noch insbesondere die sittliche Nothwendigkeit in den Handlungen eines Geistes zu betrachten, ehe wir uns einen erforderlichen Begrif von der Freiheit und Sclaverey machen können.

§. 38.

Sittlich nennen wir dasjenige, was sich aus der von einem Geist erkanten Verhältnis desselben zu seinem Endzweck begreifen lässet. Dergestalt werden unsere Handlungen sittlich genennet, wenn wir sie wegen einer von uns erkanten Verhältnis derselben zu unserm Endzweck begehen: denn der Endzweck ist die Regel aller unse-

rer Handlungen, die wir sittlich nennen, oder dererjenigen, die von unserm Willen abhangen: und unser Wille bestimmet sich zu solchen wegen der von uns erkanten Verhältnis derselben zu unserm Endzweck, nämlich weil sie solchen befördern oder verhindern. Wenn wir aber eine Handlung im Schlafe thun, die gut oder böse, oder die ein Verhältniß zu unserm Endzweck hat, aber die nicht aus der Erkentnis dieser Verhältniß von von uns geschiehet; so wird sie nicht sittlich genennet.

Wir nennen dasjenige sittlich möglich, was dem wahren Endzweck nicht entgegen ist, was aber demselben widerspricht, sittlich unmöglich. Da nun der Endzweck, die Liebe und der Wille Gottes, und der Endzweck, die Liebe und der Wille der erschaffenen Geister, die mit jenen übereinstimmen, nur für wahre zu halten, weil sie nicht nur erfüllet werden können, sondern vielmehr nothwendig erfüllet werden müssen, vermöge obigen; so ist nur sittlich möglich, was diesen nicht entgegen, und sittlich unmöglich, was diesen widerspricht. Was auf solche Weise einem falschen Endzweck eines Geistes nicht entgegen ist, kan daher nicht sittlich möglich genennet werden. Man hält dergestalt Diebstahl, Mord, Beleidigung des andern ꝛc. für sittliche unmögliche Handlungen.

Nothwendig haben wir oben genennet, was seinen zureichenden Grund hat; daher nennen wir auch sittlich nothwendig, was seinen zureichenden

Grund

Grund in unserm wahren Endzweck hat, wodurch es bestimmet und festgestellet, oder wodurch sein Gegentheil unmöglich gemacht wird, als z. E. daß wir das Gute wollen und das Böse verabscheuen: dieses ist nothwendig, weil wir die Erreichung unseres Endzwecks verlangen, und das Gute solche befördert, das Böse aber solche hindert.

Diese Nothwendigkeit ist entweder eine innere oder äussere. Die erste ist, wenn der zureichende Grund von etwas, das sittlich möglich, wirklich, oder unmöglich ist, bloß allein in unsern wahren Endzweck lieget, und dadurch sittlich nothwendig möglich, sittlich nothwendig wirklich, oder sittlich nothwendig unmöglich wird. Die andere, wenn der zureichende Grund von etwas zum Theil ausser unserm wahren Endzweck zu finden. Daß wir allezeit das grössere Gute dem kleinern vorziehen, beruhet auf einer innern sittlichen Nothwendigkeit, nämlich weil jenes unsern Endzweck mehr als dieses befördert, und wir dessen Beförderung so viel möglich verlangen. Wenn aber mit einem Gut A, das wir vermöge einer innern sittlichen Nothwendigkeit verlangen, ein Uebel B natürlich oder willkürlich von einem andern verknüpft ist, so wir vermöge einer innern sittlichen Nothwendigkeit verabscheuen; so lieget der Grund, warum wir B, wenn er unsern Endzweck nicht so viel entgegen ist, als A solchen befördert, durch seine Verknüpfung mit A übernehmen: denn ausser dem würden wir unmöglich sittlicher Weise solchen zu übernehmen ge-

neigt seyn können. Ingleichen ist B unserm Endzweck mehr entgegen, als A solchen befördern kan; so werden wir nach A, vermöge seiner Verknüpfung mit B, zu dem wir sonst sittlich nothwendig geneigt sind, nicht greifen. Der Grund also, warum wir im ersten Fall B übernehmen, und im andern Fall A fahren lassen, lieget in unserm Endzweck zum Theil, und zum Theil in der Verknüpfung B mit A, die wir nicht aufheben können, weswegen wir dennoch allezeit gegen A geneigt, und von B abgeneigt bleiben.

§. 39.

Der Endzweck eines Geistes ist der Gegenstand seiner ursprünglichen Neigungen, oder seiner Liebe. Diese fassen denselben mit Beitrit des Verstandes und der Vernunft desselben. Gedachte Neigungen oder die Liebe entstehen aber unmittelbar aus der Kraft des Geistes. Diese haben also ihren zureichenden Grund in der Kraft des Geistes, und daher in solcher ihre Nothwendigkeit, und der Endzweck hat seinen zureichenden Grund, und dadurch seine Nothwendigkeit in der Liebe, oder den ursprünglichen Neigungen desselben. Nachdem nun die Kraft groß oder geringe, vollkommen oder unvollkommen, nachdem sind es auch die ursprünglichen Neigungen und die Liebe, ferner auch der Endzweck derselben. Gott ist eine unendliche und die vollkommenste Kraft; seine ursprüngliche Neigungen müssen daher seiner unendlichen Kraft, folglich auch seinen Eigenschaften gemäß seyn. Sollen sie dieses seyn; so können

sie

sie keinen andern Gegenstand haben, als seinen Eigenschaften selbsten gemäß zu handeln, weil sie alle, und eine unendliche, Vollkommenheit in sich fassen, worinne sein Endzweck bestehet. Alle endlichen verstäudigen Kräfte, die eine Vollkommenheit haben, müssen auch ihrer Vollkommenheit gemäß handeln. Zu ihrer Vollkommenheit gehöret die Weisheit, vermöge deren sie den vollkommensten Endzweck fassen müssen, welcher vermöge vorhergehenden unstreitig der göttliche ist. Zu ihrer Vollkommenheit gehöret ferner die Gerechtigkeit, durch welche sie allen Dingen dasjenige zueignen, was ihnen zukommet. Derowegen müssen sie dem göttlichen Wesen alles zueignen, weil demselben alle Vollkommenheit und Liebenswürdigkeit, die in den Geschöpfen ist, zukommet, vermöge vorhergehenden 2c. Es ist hieraus begreiflich, warum alle vollkommene Geister den göttlichen Endzweck zu ihren Endzweck haben, oder den göttlichen Vollkommenheiten, der göttlichen Herrlichkeit und Majestät in allem gemäß handeln, und sich dahin einig und allein bestreben. Was daher auch unvollkommene Geister anbelanget, die handeln auch unstreitig ihrer natürlichen Unvollkommenheit gemäß. Eine unvollkommene verständige Kraft kan keine vollkommene Neigungen, und daher auch keine wahre Liebe haben: Ein thörichter Geist kan nicht weise handeln. Daher komt es, daß unvollkommene Geister andere Endzwecke, als Gott, haben, daß schwache Geister ihre eigene Vollkommenheit entweder gänzlich, oder doch vornehmlich zu ihrem

Endzweck haben. Ferner, ob gleich alle eigenliebende Geister ihre eigene Vollkommenheit bloß und allein zu ihrem Endzweck haben; so ist dennoch wiederum eine Verschiedenheit in solchen, nach der Grösse ihrer Kräfte: Einer setzet hierinne seine Vollkommenheit, ein anderer solche in etwas anders, wie wir solches bey den Menschen wahrnehmen, ob ihnen gleich keine Eigenliebe, sondern eine verderbte Selbstliebe, nach obigen Erklärungen, zukommet. Diese Nothwendigkeit, welche bey den Endzwecken der Geister vorhanden, ist keine sittliche, sondern vielmehr eine innere natürliche, weil sie ursprünglich in ihrer Natur entstehet. Wenn daher die Natur oder die Kraft des Geistes vollkommener, oder von ihrer Unvollkommenheit mehr gereiniget wird; so ändert sich auch sein Endzweck: er lässet den vorigen fahren, und fasset einen neuen, der seiner gestärkten und gereinigten Kraft gemäß ist.

Eine innere sittliche Nothwendigkeit ist aber zwischen der Liebe und dem Willen eines Geistes, zwischen seinem Endzweck und der Ergreifung der hierzu dienlich erkanten Mittel, zwischen der Neigung des Willens und dem erkanten Guten, zwischen dem Nichtwillen oder der Abneigung und dem Bösen, oder den Hindernissen der Erreichung des Endzwecks. Alle diese Nothwendigkeit entstehet durch einen zureichenden Grund, und beruhet auf der Wahrheit der Allgemeinheit des Satzes des zureichenden Grundes.

Vermöge der oben gegebenen Erklärungen von den ursprünglichen und abgeleiteten Neigungen

eines

eines Geistes haben diese in jenen ihren zureichenden Grund, warum sie das Subjekt empfindet, und sind daher nothwendig bey demselben durch jene, vermöge der Erklärung vom Nothwendigen. Nun machen jene die Liebe und diese den Willen des Geistes aus; dergestalt ist der Wille nothwendig durch die Liebe. Es erhellet auch daher diese Nothwendigkeit: Die Liebe ist die Neigung eines Geistes gegen die Liebenswürdigkeit eines Gegenstandes und die Neigung ein Bestreben desselben in Ansehung der Liebenswürdigkeit dieses Gegenstandes, etwas wirklich zu machen, vermöge der oben gegebenen Erklärungen hiervon. Nun kan aber diese Neigung nicht anders erfüllet oder befriediget werden, als durch Anwendung gewisser Mittel: und so stark die Liebe oder diese Neigung gegen diese Liebenswürdigkeit und zugleich gegen ihre Befriedigung ist; so stark erzeuget sie eine Neigung gen diese Mittel, welche insbesondere der Wille genennet wird. Wo also eine Liebe ist, da ist auch ein Wille: und so stark die erste ist, so stark ist auch der andere nothwendig. Diese Nothwendigkeit zwischen dem Willen und der Liebe entstehet bloß aus der erkanten Verhältnis der Gegenstände des ersten zu der Befriedigung der andern, vermöge alleweil erwiesenen, und ist daher eine innere sittliche Nothwendigkeit. Wir haben zwar diese Nothwendigkeit im vorhergehenden durch einen zureichenden Grund, den etwas bloß allein in unserm Endzweck hat, erkläret, allein, wie auch im vorhergehenden gezeiget worden, die Liebe fasset den Endzweck mit Beitritt

des Verstandes, weswegen auch diese Nothwendigkeit statt findet, wenn etwas bloß und allein seinen zureichenden Grund in der Liebe hat.

Das einzige Bestreben der Kraft eines Geistes gehet auf die Erreichung des Endzwecks desselben, weil der Endzweck der letzte Grund aller seiner Handlungen und Absichten ist rc. Da nun die Mittel zu der Erreichung desselben nothwendig erfordert werden, weil diese in der Anwendung der Mittel bloß und allein ihren zureichenden Grund hat; so muß ein Geist nothwendig so sehr gegen die Mittel der Erreichung des Endzwecks geneigt seyn, als er gegen die Erreichung des Endzwecks selbst geneigt ist. Diese Nothwendigkeit heisset nun eine innere sittliche vermöge der obigen Erklärung davon.

Die Neigung eines Geistes gegen die Mittel der Erreichung seines Endzwecks entstehet aus einer innerlichen sittlichen Nothwendigkeit vermöge kurz vorhergehenden. Nun heisset jene Neigung Wille und gedachte Mittel Güter vermöge oben gegebenen Erklärungen hiervon; derowegen beruhet die Neigung eines Geistes gegen das Gute auf einer innern sittlichen Nothwendigkeit. Eine gleiche Bewandniß hat es mit dem Nichtwillen in Ansehung des Bösen.

Vermöge alleweil erwiesenen sind wir durch eine innere sittliche Nothwendigkeit bestimmet, alles Gute zu wollen und alles Böse zu verabscheuen; folglich auch alle Güter zugleich zu wollen, die sich uns auf einmahl darstellen, und alle Uebel zugleich zu verabscheuen, die sich uns auf

einmahl darstellen. Wenn uns aber aus gewissen Ursachen unmöglich gemacht wird, alle uns vorgestellte und in Ansehung der Grösse verschiedene Güter zugleich zu ergreifen, sondern uns nach unserer Selbstbestimmung nur überlassen wird, eines oder einige davon uns zuzueignen; so greifen wir nothwendig nach dem grösten, weil dadurch unsere Liebe am mehresten befriediget, oder unser Endzweck am mehresten befördert wird, da wir die Erfüllung unserer Liebe oder unseres Endzwecks so sehr suchen, als uns möglich und als unsere Liebe stark ist. Dieses, daß wir nach diesen Gütern greifen, weil sie Güter sind, geschiehet vermöge obigen aus einer innern sittlichen Nothwendigkeit, daß wir aber nach ihnen greifen, weil sie die grösten, geschiehet aus einer äuserlichen sittlichen Nothwendigkeit, nämlich da uns äuserliche unmöglich gemacht werden, nach allen, oder zugleich auch nach dem übrigen zu greifen. Ingleichen rühret von einer innerlichen sittlichen Nothwendigkeit her, daß wir alle Uebel verabscheuen, aber von einer äuserlichen sittlichen Nothwendigkeit, daß wir uns dem geringsten unterwerfen, und dadurch die grössern abwenden. Der zureichende Grund, warum wir hier das geringste Uebel übernehmen, lieget ausser uns in etwas anders, in einer Nothwendigkeit, aber nicht allein in unsern Endzweck, indem wir vermöge dessen alles Uebel nothwendig verabscheuen, aber so weit lieget der zureichende Grund mit im Endzweck, als wir das geringste Uebel als ein Gut ansehen, wodurch ein grösseres Uebel abgewen-

det wird. Wie in alleweil berührten zugleich eine innere und äuserliche sittliche Nothwendigkeit lieget, so ist auch selbige in diesem Fall vorhanden, wenn ein Gegenstand zugleich von einer Seite ein Gut, und von der andern ein Uebel ist. Wir wollen ihn dergestalt, vermöge einer innern sittlichen Nothwendigkeit, so weit er gut, und wir empfinden einen Widerwillen in Ansehung seiner durch eben diese Nothwendigkeit, so weit er ein Uebel. Wenn uns daher natürlich möglich seyn würde, daß wir das Gute und das Böse desselben von einander absondern könten; so würden wir durch eine innerliche sittliche Nothwendigkeit dazu bestimmet werden. Weil aber dieses unmöglich; so müssen wir denselben wollen, wenn das in ihm befindliche Gute das in ihm befindliche Böse überwieget, und nicht wollen, wenn das Gegentheil statt hat. Wir wollen aber daher nicht das Böse im ersten Fall, sondern wir behalten stets eine Abneigung dafür, und wir verwerfen eben so wenig deswegen in ihm das Gute im andern Fall, sondern wir behalten stets eine Neigung gegen dasselbe vermöge einer innern sittlichen Nothwendigkeit. Daß wir aber diesen Gegenstand im ersten Fall ergreifen, und im andern Fall verwerfen, hanget von einer äuserlichen sittlichen Nothwendigkeit ab, da der Grund davon nicht allein in uns selbst in unsern Endzweck lieget, sondern ausser uns in dem Zusammenhang und der Verknüpfung des Guten und des Bösen bey dem Gegenstand sich befindet, und es uns natürlich

unmöglich ist, das Gute und das Böse in denselben von einander zu trennen.

Es hat dieses eben sowohl statt in Ansehung der Gegenstände unseres Willens, die an sich böse sind, aber mit denen ein grösser Gut, als ihr Uebel ist, von einem andern willkürlich verknüpft worden, oder die an sich gut sind, zum wenigsten nach unserer Einbildung, aber mit denen ein grösser Uebel, als ihr Gut ist, von einem andern willkürlich verknüpft worden.

Wie aus allem diesem erhellet, beruhet diese Nothwendigkeit, sowohl innere als äusere, auf der Wahrheit der Allgemeinheit des Satzes des zureichenden Grundes. So weit diese weggenommen wird; so weit wird die nothwendige Verknüpfung der Triebe und des Willens, des Endzwecks und der Neigung nach den Mitteln seiner Erreichung, des Willens nnd seiner Neigung gegen das Gute rc. aufgehoben. Dergestalt, wenn gleich ein Geist einen Endzweck hätte, und er sich in allen seinen Handlungen nach dessen Erreichung bemühete; so könte er eben sowohl Hindernisse als Mittel seiner Erreichung ergreifen: der Wille könte eben sowohl zum Bösen als zum Guten geneigt seyn: Ein Geist könte das kleinere Gut dem grössern vorziehen und das kleinere Uebel vor dem grösten verwerfen, welches alles aber ungereimt.

§. 40.

Was zufällig ist, haben wir oben schon erkläret, aber auch gezeiget, daß im Reiche der Erkäntniß sowohl, als im Reiche ihrer Gegenstände al-

les nothwendig sey, und man von keiner Zufälligkeit was wissen könne. Wir haben nun hier zu betrachten, ob eine Zufälligkeit in der sittlichen Welt statt finde, oder ob sie ein blosses Gehirnding. Wenn im Reiche der Natur und der Erkäntnis zufällig ist, was keinen zureichenden Grund hat, warum es möglich, wirklich, oder unmöglich ist; so ist im sittlichen Bezirk zufällig, was keinen zureichenden Grund in dem Endzweck eines Geistes hat, warum es sittlich möglich, sittlich wirklich, oder sittlich unmöglich ist, oder nach dem gemeinen Begriff, wenn dessen entgegengesetztes eben sowohl nach unserm Endzweck sittlich möglich, oder demselben nicht entgegen ist.

Eine solche Zufälligkeit ist nicht möglich: Denn alles, es mag seyn, was es will, hat ein gewiß Verhältnis zu dem Endzweck eines jeden Geistes: es stimmet entweder mit demselben überein, oder nicht: oder es stimmet mehr oder weniger damit überein, oder ist ihm mehr oder weniger entgegen als das andere, und ist daher gut oder böse, besser oder schlechter, schlimmer oder weniger böse als das andere. Was nun gut, oder besser als das andere, oder sein entgegengesetztes ist, das ist sittlich möglich: was aber böse, oder schlechter oder schlimmer als das andere, das ist sittlich unmöglich, wenn der Endzweck oder die Sache an sich nicht gegründet wird. Ferner bestehet der Wille in der Neigung gegen das deutlich vorgestellte Gute und in der Abneigung vom deutlich vorgestellten Bösen. Wenn nun eine Zufälligkeit bey dem Willen statt haben soll;

so

so kan er sich gegen das deutlich erkante Böse eben so wohl als gegen das Gute wenden und umgekehrt, welches aber abgeschmackt; daher kan keine Zufälligkeit bey dem Willen statt finden. Wenn sich auch der Endzweck, oder das vorige Mittel in ein Hinderniß desselben ändert, wenn sich das Subjekt aus einem Irrthum die Sache an sich, oder ihr Verhältniß zum Endzweck anders vorstellet, als sie ist; so bleibet dennoch das Gesetz des Willens ewig feste. Es ist auch der Irrthum durch den subjectischen Grund nothwendig: entweder er lieget in der Schwäche der Gemüthskräfte, oder der Sinnen, oder in dem Mangel der Aufmerksamkeit, der Ueberlegung des Subjekts. Wenn von diesen nur eines vorhanden ist; so kan keine Uebereinstimmung der Vorstellung oder der Gedanken mit dem Gegenstand, und also keine Wahrheit statt finden. Es ist auch dieses unleugbar aus den vorhergehenden Beweisen von der sittlichen, sowohl innerlichen als äuserlichen Nothwendigkeit: denn die Nothwendigkeit hebet unstreitig die Zufälligkeit auf.

Man unterscheidet ferner die Zufälligkeit in eine voll- und unvollständige. Eine Sache ist vollständig zufällig, wenn von keiner Seite derselben das Gegentheil unmöglich: also wenn eine sittliche Handlung nicht mehr sittlich möglich als ihre entgegengesetzte, oder die ihr entgegen gesetzt werden können, so ist bey solchen eine sittliche vollständige Zufälligkeit. Wenn eine Sache oder Handlung unvollständig zufällig, ist leicht hieraus abzunehmen. Wir können uns die vollstän-

dige

dige Zufälligkeit durch einen Federwisch, der frey in der Luft hanget, vorstellen, und der sich bald hier hin, bald dorthin, nachdem ihn die Luft anstösset, beweget. Wenn einer, der seine veränderliche Bewegung siehet, nicht wüste, woher solche rührte; so würde er es einer Kraft beilegen, die im Federwisch vorhanden, und die ohne alle Regel oder Gesetz handelte. Allein, weil in allen ein zureichender Grund; so ist eine Zufälligkeit, wie oben schon erwiesen, ein Gehirnding: und in der sittlichen Welt, da alles nach Regeln und Gesetzen handelt, da der Wille nothwendig an seine Gesetze gebunden, ist sie nicht weniger ein Gehirnding, und noch weit mehr die vollständige, wie die Erklärung an sich lehret.

Bey Gott ist alles nothwendig. Sein Wesen und Wirklichkeit ist unbedungen nothwendig, und dadurch sein Endzweck, weil er unmöglich nach seiner göttlichen Weisheit einen andern, als den vollkommensten fassen können: Er hat nach seinen göttlichen Verstande alles sich auf das deutlichste, vollständigste und ausführlichste nothwendig vorgestellet, und ist auf solche Weise kein Irthum bey ihm möglich. Er hat nach der innern sittlichen Nothwendigkeit, weil keine äusserliche bey ihn statt findet, gegen das beste allezeit seine Neigung: und kan daher seinen Willen unmöglich ändern. Er hat nach seinem Endzweck und Willen den ganzen Zusammenhang der Dinge eingerichtet, daß alles, so darinne erfolgen muß, wie es seinem Endzweck gemäs, wie er will, und sich solches als das beste vorgestellet. Also hat bey

Gott

Gott keine Zufälligkeit statt. Bey den Menschen aber scheinet gar vieles eine Zufälligkeit zu haben: erstlich, was die Natur der Dinge anbelanget, fehlet ihnen die Erkentnis davon. Keiner ist fähig, die Natur und Beschaffenheit eines Fliegenbeins sich deutlich vorzustellen, geschweige davon eine vollständige und ausführliche Erkentnis zu haben. Wie viel fehlet ihnen also zweitens noch, eine ausführliche Erkentnis der ganzen Natur und ihrer Verknüpfung, der Verhältnis derselben zum Endzweck Gottes zu haben? Also hat die Erkentnis des zureichenden Grundes in der Natur der Dinge, und in ihrem Zusammenhange bey den Menschen gar sehr enge Grenzen, woher es denn kommt, daß der Zufälligkeiten so gar viel in ihren Augen sind. Auf diesen grossen Mangel der Erkentnis gründet sich der enge Bezirk ihres Willens und dessen Veränderlichkeit. Was einer diese Stunde für gut hält, kan er die folgende für böse urtheilen, oder besser und schlechter als vorher ꝛc. Es kan daher manchen scheinen, als wenn bey dem Willen Zufälligkeiten statt hätten, und derselbe von einem Gegenstand auf den andern gleichsam von ohngefehr flattern könte: allein der Wille handelt allezeit seinen Gesetzen gemäs: er muß allezeit das bessere den geringern nach der Vorstellung des Subjekts vorziehen: ändert sich diese Vorstellung, wie vermöge vorhin beigebrachten Grundes mehrentheils geschiehet; so ändert sich auch nothwendig der Wille. Wenn man nun auch, aber ohne Grund, aus dieser Veränderlichkeit des Willens eine Zufäl-

fälligkeit machen wolte; so wäre es dennoch in der That keine sittliche: denn wir müssen in der sittlichen Welt allezeit den Endzweck Gottes in Augen haben, nach welchen nur allein, was mit ihm übereinstimmet, sittlich möglich, und was nicht mit solchem überein kommet, sittlich unmöglich ist. Es kan aber unstreitig unter tausend einander entgegengesetzten Dingen nur eines mit demselben übereinstimmen, dadurch nur dieses möglich, alle andere aber unmöglich sind, und wodurch alle sittliche Zufälligkeit in der Welt wegfället.

Der Herr Hofrath Daries suchet eine vollständige Zufälligkeit gar ernstlich zu behaupten, und solche zu einer Erforderung zur Freiheit zu machen. Er meinet §. 24. 3. Abth. 1. Sammlung seiner philosophischen Nebenstunden, eine Kraft könne wegen ihrer vollständigern Zufälligkeit vollkommener, als eine andere, oder als ohne diese Zufälligkeit wirken; allein es möchte wegen ihrer eigenen grössern Vollkommenheit solches wohl eher geschehen. Ferner behauptet er §. 28. daselbst, daß eine vollkommenere Kraft beständiger in Wirkungen sey, als eine unvollkommenere, welches aber durch die gemachte Folgerung noch nicht ausgemacht ist: vielmehr wegen einer vollständigen Zufälligkeit kan die gröste Kraft noch unbeständiger seyn in ihren Wirkungen als die geringste, indem jene keinen Gesetzen und keiner Einschränkung unterworfen als diese.

§. 41.

§. 41.

Die Spontaneität oder das Vermögen eines Geistes sich selbst zu bestimmen nennen wir das aus seiner Kraft fliessende Vermögen, sich gegen dasjenige zu neigen, was gut, und sich von demjenigen abzuneigen, was böse. Wollen wir hier die Liebe desselben mit einschliessen; so wäre sie ein Vermögen seiner Kraft, sich gegen dasjenige zu neigen, was mit ihr (der Kraft) übereinstimmet ꝛc. Vermöge vorhergehenden ist unleugbar, daß die Spontaneität auf einer sittlichen Nothwendigkeit beruhet, auch die Herleitung oder eigene Bedeutung dieses Wortes schliesset solche nicht aus, sondern sie erfordert nur eine Befreiung von einer natürlichen Nothwendigkeit. Es beruhet die Selbstbestimmung also auf keiner fatalen Nothwendigkeit, indem erstlich die sittliche Nothwendigkeit, auf welche sie sich gründet, nichts mit einer unbedungenen und natürlichen gemein hat: denn bey der sittlichen Nothwendigkeit hat alles seinen zureichenden Grund in dem Endzweck des Subjekts. Es erfolget dergestalt keine sittliche Wirkung, weil ihr Gegentheil unmöglich, sondern weil sie dem Endzweck gemässer als ihr Gegentheil. Auch zweitens, weil sie keine logische, mechanische Nothwendigkeit ist, und diese keinen Einfluß in sie haben können. Wir müssen z. E. dasjenige nothwendig empfinden, was unsere Sinnen berühret: wir müssen dasjenige nothwendig für wahr, ungewiß und falsch erkennen, von dem wir überzeuget werden, daß es wahr, ungewiß oder falsch ist: aber

aber ob wir wohl nothwendig etwas vermöge unseres Endzwecks wollen müssen, was wir für gut erkennen: so ist es dennoch keine solche Nothwendigkeit, daß wir A wollen müssen, weil wir solchen für gut erkennen: denn gesetzt B ist ein grösser Gut, das wir mit A nicht zugleich wollen können, oder C ein grösser Uebel, als A ein Gut ist, wird mit A verknüpfet; so wollen wir alsdenn A nicht mehr. Wäre es aber eine solche Nothwendigkeit, wie die logische, mechanische, überhaupt die natürliche ist; so müsten wir A wollen, ob wir gleich gegen solchen nebst B oder C keine Neigung haben könten. Im Gegentheil, wenn A einmal eine Wahrheit ist, so kan er unmöglich wegen B oder C eine Lüge werden u. s. f.

§. 42.

Weil der Wille vermöge vorhergehenden einer Nothwendigkeit unterworfen; so ist die Frage, ob er zu ändern und zu bessern, und wie solches geschehen könne. Das erste ist dadurch klar genug zu erkennen, weil der Wille eine Erkentnis seines Gegenstandes und dessen Verhältnis zu dem Endzweck voraussetzet; so ist er wandelbar, wenn diese Erkentnis einer Veränderung bey ihm unterworfen. Ist daher der Endzweck eines Geistes der wahre, nämlich der göttliche, und die Erkentnis der Gegenstände und deren Verhältnis zu diesem Endzweck eine wahre, die es allezeit unstreitig ist, entweder durch die eigene Kräfte des Geistes oder durch eine göttliche Erleuchtung; so ist der Wille desselben unmöglich zu ändern oder

zu bessern: auch dießfalls heisset er ein wahrer Wille, weil er mit dem göttlichen übereinstimmet.

Soll also der Wille eines Geistes einer Aenderung und Besserung unterworfen seyn; so muß bey selbigem ein falscher Endzweck zum Grunde liegen: auch kan ferner die Erkentnis des Gegenstandes und die Erkentnis seiner Verhältnis zu diesem Endzweck irrig seyn. Soll der Wille in einen wahren geändert werden; so muß man das Subjekt dahin vermögen, daß es seinen falschen Endzweck fahren lässet und den wahren ergreifet. Dieses aber beruhet nicht allein auf einer dazu erforderlichen Erkentnis der Wahrheit des wahren Endzwecks, und der Falschheit des falschen, sondern auch und vornehmlich auf den ursprünglichen Neigungen des Subjekts, oder auf der Liebe desselben, welche in diesen Neigungen bestehet. Da nun die Liebe oder diese Neigungen unmittelbar aus der Kraft des Subjekts fliessen; so ist nöthig zu Aenderung des Endzwecks desselben, daß die Vollkommenheit seiner Kraft so weit gehet, daß sie dergleichen Neigungen fähig, welche den wahren Endzweck zu ihrem Gegenstand haben: ausserdem ist kein ander Mittel dazu vorhanden, als die Gnadenwirkung Gottes bey dem Subjekt, welche die Kraft seines Geistes stärket, und sie zu diesen wahren Neigungen, und folglich zu Fassung des wahren Endzwecks geschickt machet. Es kan ferner der Wille falsch, und einer Aenderung fähig seyn bey einem falschen Endzweck, wegen einer unrichtigen Erkentnis der Gegenstände desselben oder ihrer Verhältnis zum Endzweck.

Wenn daher dem Subjekt der Irthum gezeiget wird; so muß es nothwendig vermöge obigen seinen Willen ändern.

Wie eine falsche Liebe in eine wahre geändert werden könne, so weit dieselbe in den ursprünglichen Neigungen eines Geistes bestehet, erhellet bereits aus dem, was wir vorhin von Veränderung des falschen Endzwecks in den wahren gelehret haben. Wenn aber einer von einer falschen Liebe zu einer andern falschen Liebe gebracht werden soll, müssen entweder die Neigungen, worinne jene Liebe bestehet, bey dem Subjekt ausgetilget, und die Neigungen, worinne diese Liebe bestehet, bey ihm erwecket werden: oder wenn sich die Liebe eines Subjekts auf einen Irthum in der Erkentnis der Liebenswürdigkeit des Gegenstandes gründet, muß ihnen dieser Irthum gezeiget werden, wenn er seine Liebe gegen diesen Gegenstand fahren lassen soll. Ist einer ein schwacher Geist, bey dem die Liebe gegen einen Gegenstand ersticket, und eine andere gegen einen andern Gegenstand erwecket werden soll; so kan dieses durch Ueberredungen geschehen, und derselbe von einem Irthum zu einem andern, und noch zu einem grössern gebracht werden.

Wenn aber die Leibe eine natürliche Liebe ist, die in der Natur unsers Leibes vornehmlich gegründet, als der gröste Theil der Liebe gegen uns selbst, die natürliche Liebe der Eltern gegen die Kinder rc.; so ist es unmöglich, durch eine Ueberzeugung oder Ueberredung einen von seiner Liebe abzuziehen, und solche bey ihm auszutilgen.

Wenn dieses geschehen solte, müste einer Meister über des andern Natur seyn, welche Meisterschaft aber Gott allein zukommt, der nur unser Herz ändern und umkehren kan. Wir finden oft Menschen, die eine natürliche Liebe, oder einen natürlichen Haß gegen gewisse Dinge haben, welche Liebe und Haß sie sich selbst sehr nachtheilig erkennen, und sich alle Gewalt selbst anthun, um sich davon zu befreien, aber vergeblich.

§. 43.

Wir haben im vorhergehenden gezeiget, wie die Liebe und der Wille zu ändern und zu bessern sey, nun aber wollen wir sehen, wie solche zu Handlungen zu bestimmen ohne ihre Aenderung, nämlich durch eine äusserliche sittliche Nothwendigkeit. Ein Grund zu wollen oder nicht zu wollen, den man insgemein einen Bewegungsgrund des Willens nennet, ist eine deutliche Vorstellung dessen, wodurch oder warum etwas ein Gut oder ein Uebel, ein Mittel oder eine Hindernis von unserer Absicht ist. Indem wir uns nun bemühen, unsere Absicht zu erreichen; so müssen auch Bewegungsgründe unsern Willen gegen etwas auf eine nothwendige sittliche Weise bestimmen und fest stellen.

Da wir vermöge der Begungsgründe das Gute für gut und das Böse für böse urtheilen; so müssen nothwendig alle Güter und Uebel und deren Grösse aus der Vielheit und der Grösse der Bewegungsgründe geschätzet und erkant werden. Der Vorzug des grössern Guts vor dem kleinern

und des kleinern Uebels vor dem grössern muß daher unstreitig von der überwiegenden Vielheit und Schwere der Bewegungsgründe in Ansehung eines Gutes oder Uebels vor dem andern herrühren. Sind aber die Bewegungsgründe in Ansehung zweier oder mehrerer Güter oder Uebel von gleichem Gewichte, wenn es möglich; so kan der Wille gegen ein Gut nicht mehr als gegen das andere, und der Widerwille für ein Uebel nicht mehr als für das andere bestimmet werden. Wenn wir das Gegentheil annehmen wolten; so müsten wir etwas ohne zureichenden Grund annehmen, und folglich könte eine stoische Gleichgültigkeit oder eine blinde Zufälligkeit statt haben, welches aber vermöge obigen ungereimt. Wenn daher Bewegungsgründe in Ansehung verschiedener und mit einander streitender Gegenstände des Willens von gleicher Schwere sind, oder solches vielmehr zu seyn scheinen; so muß der Wille gegen solche so lange in Ansehung des Vorzugs eines vor dem andern unbestimmet bleiben, bis die Bewegungsgründe von einer Seite das Uebergewichte in Ansehung derer von der andern Seite erhalten.

Belohnungen sind mit Handlungen, die wir für böse ansehen, verknüpfte Güter, wodurch wir, als durch Bewegungsgründe, zu diesen Handlungen bestimmet werden sollen. Ist die Verknüpfung eine natürliche, so nennet man die Belohnung eine natürliche und eine Belohnung im weitläuftigen Verstande. Ist aber die Verknüpfung eine willkührliche, so heisset sie eine Belohnung

nung im genauen Verstande. Eine Strafe ist aber ein mit einer Handlung, die man für gut hält, verknüpftes Uebel, welches ein Bewegungsgrund seyn soll, die Handlung zu unterlassen. Ist diese Verknüpfung eine natürliche; so heist die Strafe eine natürliche und eine Strafe im weitläuftigen Verstande: Ist aber diese Verknüpfung eine willkührliche; so heisset sie eine Strafe im genauen Verstande. Wenn nun die Belohnungen und die Strafen ihre Wirkung thun, oder wirkliche Bewegungsgründe bey einem Subjekt werden sollen; so müssen sie nothwendig die gegenseitige Bewegungsgründe überwiegen, ausserdem können sie unmöglich das Subjekt bestimmen, die erforderte Handlung zu begehen oder zu unterlassen.

Die Belohnungen und Strafen aber ändern und bessern im geringsten nicht den Willen derjenigen, mit deren Handlungen solche verknüpft werden. Wenn sie überwiegende Bewegungsgründe bey denselben werden, daß sie die Handlungen begehen, von denen sie ausser dem abgeneigt waren; so bestimmen sie wohl die Subjekte ihren vorhergehenden Willen nicht zu folgen: aber indem sie das Gute und das Böse, das sich die Subjekte bey den Handlungen selbst vorstellen, nicht auslöschen; so bleibet ihr Wille dazu geneigt, oder davon abgeneigt, wie vorhero: Sie werden nur, die Handlungen zu begehen oder zu unterlassen, durch die damit verknüpfte Belohnungen und Strafen, als durch eine äusserlich sittliche Nothwendigkeit, bestimmet. Gesetzt also,

daß die Belohnungen oder die Strafen von den Handlungen wieder getrennet werden, oder sie die erste sich nicht gewiß versprechen können, oder den andern zu entgehen meinen; so begehen und unterlassen sie solche, wie sie vorhero dazu geneigt waren: denn ein Gut, das mit einem Uebel in einem Gegenstand verknüpft ist, es mag nun natürlich oder willkürlich seyn, kan unmöglich die Vorstellung des Uebels in dem Gegenstand bey dem Subjekt ändern, nämlich als wenn das Uebel nicht vorhanden, oder als wenn es ein wirklich Gut sey, oder als wenn das Uebel keine Hinderniß, oder etwas sey, das seinem geliebten Gegenstande oder seiner Liebe nicht entgegen: Ingleichen ein Uebel, das in einem Gegenstande mit einem Gut natürlich oder willkürlich verknüpft ist, kan die Vorstellung bey dem Subjekt des Willens nicht erwecken, daß das neben ihm befindliche Gute in dem Gegenstande nicht vorhanden, oder daß es ein Uebel sey rc.; folglich kan dieses Uebel den Willen gegen dieses Gute nicht austilgen, oder in einen Nichtwillen verändern.

Weil aller Wille eine Liebe voraus setzet, und nach solcher alles aus seiner Verhältniß zu dem geliebten Gegenstande für gut oder für böse geschätzet wird; so kan auch der vorige Wille in Ansehung eines solchen Gutes oder Uebels nicht ehe geändert werden, als bis die Liebe selbst, worauf er sich gründet, entweder ausgetilget, oder in einem Haß geändert wird, welches aber so wenig durch Belohnungen als durch Strafen geschehen kan: Denn diese, sie mögen so groß seyn, als sie

wol-

wollen, können der Liebenswürdigkeit, auf welcher eine vernünftige Liebe beruhet, keinen Eintrag thun, oder derselben nicht schaden. Eben so wenig gehet solches an in Ansehung einer blos natürlichen Liebe, als der Liebe gegen uns selbst, oder der Liebe der Eltern gegen ihre Kinder ꝛc. Wodurch solten wir wohl dahin gebracht werden können, daß wir aufhöreten, uns oder unsere Kinder zu lieben? Wer dieses werkstellig machen soll, muß mehr Meister über unsere Natur seyn, als wir selbst und andere Menschen. Geschiehet nun wohl, daß wir durch eine Strafe abgehalten werden, etwas zu unsern Vortheil, aus Liebe zu uns selbst, zum wenigsten nach unsern Gedanken, zu unternehmen; so handeln wir dennoch allezeit unserer Selbstliebe gemäs, indem wir dieses unterlassen, wodurch wir der Strafe, nämlich eines grössern Uebels in Ansehung des eigenen aus den Augen gesetzten Vortheils, überhoben werden: dessen ungeachtet behalten wir die Neigung gegen den einsweilen aus den Augen gesetzten Vortheil so lange, so lange wir denselben dafür erkennen.

§. 44.

Die Liebe erzwingen ist so viel, als das Gemüth auf eine nothwendige Weise bestimmen, daß es eine Liebe, ungeachtet seines Widerstandes, gegen einen Gegenstand wendet, gegen den es selbige aus eigenen Gründen nicht wenden kan, sondern vielmehr gegen solchen aus einer innern sittlichen Nothwendigkeit gleichgültig oder selbigen ge=

gehäſſig ſeyn muß. Die Liebe kan unmöglich ſtatt finden, wo man keine Liebenswürdigkeit findet, vermöge obigen. Da nun aber ein Gegenſtand, gegen den man gleichgiltig iſt, oder ſolchen haſſet, keine Liebenswürdigkeit hat, und haben kan, wenigſtens nach unſerer Vorſtellung; ſo kan folglich gegen ſolchen unmöglich eine Liebe ſtatt finden, und alſo auch nicht erzwungen werden. Es iſt eben ſo viel, als wenn man einen auf eine nothwendige Weiſe beſtimmen wolte, etwas für wahr zu erkennen, das er doch ſeiner Einſicht nach und aus ſeinen Gründen für falſch achten müſte. Dieſes beruhet nun wohl auf einer logiſchen, aber jenes auf einer innern ſittlichen Nothwendigkeit. Wenn wir hier verſtehen wolten, durch eine innere ſittliche Nothwendigkeit einen zum lieben zwingen, nämlich durch deutliche Vorſtellung der Liebenswürdigkeit des Gegenſtandes, oder wenn es möglich, durch eine neue oder veränderte diſpoſition des Körpers in Anſehung einer natürlichen Liebe; ſo wäre der Zwang der Liebe nicht entgegen, eben als die Ueberzeugung durch unverwerfliche Gründe dem Verſtande und der Vernunft. Allein dieſes kan eigentlich kein Zwang genennet werden, gleich als wenn man einen durch Zureden bewegte, daß er dieſes oder jenes thäte, was wir von ihm verlangten, ſo er aber auſſerdem nicht gethan hätte. In allen dieſen Fällen widerſtehen wir nicht den Mitteln, die man brauchet, uns zu beſtimmen, der Zwang aber erfordert nothwendig einen Widerſtand von dem, der anders beſtimmet werden ſoll.

Es kan auf solche Weise der Wille nicht erzwungen werden, weil er aus der Liebe fliesset. Wie aus vorhergehenden erhellet, hat wohl eine äusserlich sittliche Nothwendigkeit statt, daß einer ein Gut will, womit ein kleiner Uebel, als das Gut ist, in einer Verknüpfung sich befindet: allein deswegen ist er nicht zu zwingen, weder durch eine äusserliche natürliche, noch durch eine äusserliche sittliche Nothwendigkeit, daß er auch das damit verknüpfte Uebel wolle. Folglich kan auch keine Strafe oder Belohnung weder natürlich noch sittlich den Willen erzwingen.

Der natürliche und sittliche Zwang in Ansehung der Handlungen, die dem Willen unterworfen, haben nur eine äusserliche Gerechtigkeit, aber nicht die innere, die die Wahrheit und die Gerechtigkeit der Liebe und des Willens erfordert, zum Grunde oder zur Absicht. Gott siehet nicht, wie die Obrigkeit im bürgerlichen Leben, auf die äusserliche Gerechtigkeit, die vor ihm nichts ist, sondern blos auf die innere und wahre. Braucht nun Gott willkührliche Strafen und Belohnungen bey seinen Gesetzen zu Bewegungsgründen, dadurch die Menschen zu gewissen Handlungen zu bestimmen; so kan es nur geschehen, das äusserliche Wohl der Menschen zu befördern, ohne welches die innere Glückseligkeit nicht bestehen kan. Damit viele keine Stöhrer der äusserlichen Ruhe und dadurch auch keine Stöhrer der innern Ruhe und Zufriedenheit anderer seyn mögen; so bestimmet sie Gott oder die Obrigkeit durch ihre Gesetze, die durch die damit verknüpfte Strafen bey

ihnen nur kräftig sind, und werden können, daß sie äuserlich gerecht leben, und andere nicht äuserlich unglückselig machen. Nachdem wir nun alles dasjenige insbesondere betrachtet haben, was zur Deutlichkeit der Begriffe von der Freiheit und der Slaverey erfordert wird; so gehen wir also zu der Erklärung derselben in folgenden fort.

§. 45.

Da unleugbar die Glückseligkeit eines Geistes aus der Erfüllung seines Endzwecks, oder seines Willens, oder auch seiner Neigungen entstehet, vermöge obigen, der Endzweck, der Wille, die Neigungen mögen wahre oder falsche seyn; so würde derselbe durch ein Vermögen, seinen Endzweck, seinen Willen, seine Neigungen selbst erfüllen zu können, nothwendig glückselig seyn, weil alle Handlungen desselben seinen Endzweck, seinen Willen, seine Neigungen zu ihrer Richtschnur haben, und dadurch bestimmet werden. In diesem Vermögen bestehet nun die Freiheit desselben. Eine solche Möglichkeit oder Vermögen ist bey uns theils in sich, theils in Ansehung anderer gänzlich unmöglich, wir möchten sowohl auser aller Gesellschaft leben, oder uns in einer befinden. Jenes Falls würde der Zusammenhang der Dinge ein wahres Schlaraffenland werden, weil sich solcher nach unsern Neigungen, die oft veränderlich sind, die oft gegen unmögliche Dinge gehen, die bald zu frühe, bald zu spät in uns entstehen rc. bequemen müste. Dießfalls würde alles auf einmal in einen wüsten Klumpen ver-

verfallen müssen: denn unsere Endzwecke, unser Wille, unsere Neigungen laufen stets wider einander. Wir, einer wie der andere, würden dergestalt dasjenige, welches doch einander widerstreitet, zugleich alsdenn thun und ausführen können, auch dasjenige, wozu unsere Kräfte nicht hinlänglich wären, dazu wir aber Neigungen hätten. So wenig nun dieses möglich; so wenig kan es möglich seyn, daß wir ein solch Vermögen besitzen solten. Dieses Vermögen kan unsere Kräfte nicht überschreiten, wie leicht zu denken: dennoch wünschen und verlangen wir solches fast insgemein, welches aber dergestalt ein falsch und abgeschmackt Verlangen ist. Auch vermöge unserer falschen Neigungen schränket einer dieses Vermögen des andern noch mehr ein, und vermindert also dessen Freiheit. In der grossen Einschränkung dieses Vermögens lieget der Grund, warum unsere Glückseligkeit so geringe, und unsere Unzufriedenheit und Unglückseligkeit desto grösser sind. Dieses aus kurz angeführten Gründen entstehende Unvermögen eines Geistes, seinen Endzweck, Willen oder seine Neigungen zu erfüllen, ist dasjenige, was wir die Sclaverey desselben nennen. Wir können daher die Grösse unserer Sclaverey urtheilen, wenn wir betrachten, wie viel wir wünschen und wollen, aber vergeblich, ja da wir das Gegentheil davon, das erfolget, wahrnehmen müssen. Wir können auch solche aus der Grösse unserer Unzufriedenheit und Unglückseligkeit schätzen.

Weil unleugbar der Endzweck Gottes, dessen

Liebe und Wille oder alle dessen Neigungen auf das vollkommenste nothwendig erfüllet werden müssen, vermöge obigen; so ist unmöglich, daß ein Geist anders einer vollkommenen Freiheit geniessen könne, als wenn sein Endzweck, seine Liebe und sein Wille mit den göttlichen überein stimmen: und im Gegentheil ist also nothwendig, daß alle diejenige Geister Sclaven seyn müssen, deren Endzweck Liebe und Wille, den göttlichen entgegen, oder doch nicht mit solchen übereinstimmen, ob sie gleich nicht alle ihre Sclaverey erkennen, wovon aber deutlicher in den folgenden.

§. 46.

Alle unsere Handlungen sind entweder freie oder unfreie. Diese sind entweder sclavische, kührliche oder bloß natürliche. Die ersten sind diejenigen, die unsern Endzweck zu ihrer Regel haben, oder welche unsern Willen gemäß geschehen. Die unfreien sind aber diejenigen, die entweder ohne, oder auch wider unsern Willen geschehen. Von diesen sind die sclavischen diejenigen, welche wir wider unsern Willen aus einer äuserlichen sittlichen Nothwendigkeit begehen. Dem Vieh können wir keinen Verstand, keinen Endzweck und also auch keinen Willen, und folglich keine Freiheit beilegen: dennoch aber finden wir ein Vermögen bey solchen nach seinen sinnlichen und natürlichen Begierden und Trieben zu handeln, welches eine Aehnlichkeit mit der Frei-

heit

heit eines Geistes hat. Ob ungleich diese Handlungen des Viehes nicht zu unserer Absicht gehören; so finden wir dennoch nöthig, diesem Vermögen desselben einen Nahmen zu geben, und wollen es die Kühr, und die daher entstehende Handlungen desselben kührliche Handlungen nennen, weil wir gar oft bey den Menschen wahrnehmen, daß sie viele Handlungen nach ihren blinden Begierden begehen, die man vermöge des Begrifs von der Freiheit und von den freien Handlungen nicht zu diesen zehlen kan, sondern zu den kührlichen Handlungen des Viehes rechnen muß, da sie mit solchen vollkommen übereinstimmen. Was natürliche Handlungen genennet werden, ist bekant. Es werden also die freie Handlungen deswegen freie genennet, weil sie unserm Willen unterworfen, und die sclavischen deswegen sclavische und unfreie, weil sie unserm Willen entgegen sind, oder weil wir solche aus einer äuserlichen sittlichen Nothwendigkeit begehen müssen. So weit also unsere freie Handlungen gehen, so weit kommt uns unstreitig eine Freiheit zu. So weit die Bestimmung unseres Veränderlichen davon abhanget; so weit kan die Freiheit als ein Zustand betrachtet werden. So weit wir aber von der Freiheit urtheilen, woher sie entstehet, nämlich aus der Kraft unsers Geistes; so weit ist sie eine Eigenschaft unsers Gemüths. Sehen wir sie endlich als ein sittlich Vermögen an, etwas zu thun; so ist sie ein Recht, aber in diesem Betracht ist sie kein Gegenstand unserer Absicht in diesen Blättern. Auf gleiche

Wei:

Weise erhellet, daß wir Sclaven sind, so weit wir sclavische Handlungen begehen, und daß die Sclaverey als ein Zustand, auch als eine Eigenschaft einiger Geister betrachtet werden kan. Sie ist aber kein Recht, oder sie giebt vielmehr keins, als die Freiheit, sondern sie ist eine Pflicht, oder entstehet vielmehr aus Pflichten.

§. 47.

Wenn die Freiheit derjenige Zustand eines Geistes ist, in welchem seinem Endzweck gemäß gehandelt, oder sein Wille erfüllet wird; so ist nicht nöthig zur Freiheit, daß das Subjekt selbst unmittelbar seinem Endzweck gemäß handelt, oder seinen Willen erfüllet; sondern es kan eben so wohl von andern Geistern geschehen, und zwar auf dreierley Weise, erstlich daß wir sie durch eine innere sittliche, zweitens durch eine sittliche äuserliche, und drittens durch eine natürliche äuserliche Nothwendigkeit dazu bestimmen. Auf die erste Weise tragen andere zu Erfüllung unseres Endzwecks aus ihrer Freiheit bey, wenn unser Endzweck ihr Endzweck ist, oder welches gleich viel vermöge obigen, wenn sie uns lieben. Wir können nun dieselbe dazu bestimmen, indem wir uns ihnen liebenswürdig machen, daß sie dergestalt unsere Glückseligkeit als ihr eigene ansehen, wenn sie anders eine Fähigkeit haben, den andern oder uns zu lieben, welche Fähigkeit nothwendig den Geistern fehlet, welche eine Eigenliebe besitzen. Wie sie nun derstalt vermöge obigen aus einer innern sittlichen Nothwendigkeit getrieben sind,

ihrem eigenen Endzweck gemäß zu handeln; so sind sie es auch, unserm Endzweck durch ihre Liebe gegen uns gemäß zu leben. Ferner auch wenn wir andern unsere Vollkommenheit als ein Mittel vor Augen legen, ihren eigenen Endzweck zu befördern. Wie sie nun aus einer innern sittlichen Nothwendigkeit allezeit zum Guten geneigt sind vermöge obigen; so werden sie auch dergestalt gegen unsere Vollkommenheit als gegen ein eigen Gut geneigt, und leben daher unserm Endzweck und unserm Willen gemäß, aus deren Erfüllung unsere eigene Vollkommenheit und Glückseligkeit entstehet.

Zweitens, wenn wir selbst niedrige Geister sind, oder solche, die keine Liebenswürdigkeit haben, oder daß andere unsere Vollkommenheit als ihre eigene Unvollkommenheit ansehen; so können wir unmöglich dieselben durch eine innere sittliche Nothwendigkeit bestimmen, vermöge des oben hiervon gegebenen Begrifs, daß sie unserm Endzweck und Willen gemäß handeln. Soll dieses bey gedachten unsern Umständen geschehen; so müssen wir unsere Zuflucht zu einer äussern sittlichen Nothwendigkeit nehmen, und mit ihren Handlungen, die sie unserm Endzweck und Willen gemäß einrichten sollen, Belohnungen oder Strafen verknüpfen. Dieses letztere aber kan wieder nicht anders geschehen, als wenn wir ihnen an Gewalt und Kräften überlegen sind, und die Strafen an ihnen vollziehen können. Es ist aber leicht zu urtheilen, daß hier die Uebereinstimmung der Handlungen anderer, die wir sittlich erzwingen,

mit unserm Endzweck und Willen nur eine äusserliche, aller nicht eine innerliche sey, wie im ersten Fall, und daß dergestalt der Beitrag zu unserer Vollkommenheit, oder vielmehr zu Erfüllung unsers Endzwecks und Willens bey weiten nicht so vollkommen, als wenn er aus einer Freiheit und Liebe geschiehet, und wir nur obenhin durch dieses Mittel unsere Absicht erreichen. Es kan aber auch seyn, daß wir liebenswürdig sind, daß unsere Vollkommenheit andern zu einem Mittel ihrer eigenen dienet, aber das Glück hat uns in eine Gesellschaft schlechter und niedriger Geister gesezet, die keiner Liebe gegen andere fähig, und auch durch eine allzugrosse Schwachheit des Gemüths unsere Vollkommenheit nicht einmal als ein Gut erkennen können. Dergleichen Geister sind alle Eigenliebende; denn wenn sie auch des andern Vollkommenheit als ein Gut von einer Seite, nämlich so weit sie ihnen nützlich ist, erkennen; so sehen sie diese Vollkommenheit wieder von der andern Seite als ein Uebel an, weil sie sich nur allein lieben, und nur allein eine Vollkommenheit besitzen wollen: ihren hochmüthigen, ehrgeizigen, neidischen Augen kan die Vollkommenheit eines andern nicht anders als ein Uebel scheinen. Dergestalt tragen diese zu unsers Willens Erfüllung nichts bey, als wo der Vortheil grösser ist als das Uebel, das sie in unserer Vollkommenheit zu sehen meinen, und dieses geschiehet also auch durch eine äusserliche sittliche Nothwendigkeit, vermöge der oben hiervon gegebenen Erklärung: allein auf solche Weise wird unserm Endzweck und Willen

von

von dieser Art Geistern sehr wenig gemäß gehandelt, und ist also nöthig, wenn wir sie dahin vermögen wollen, daß wir sie durch Belohnungen und Strafen dazu bringen welches aber eine über sie habende Gewalt und Macht erfordert.

Das dritte angegebene Mittel, andere zu Erfüllung unsers Endzwecks und Willens, so viel sie dazu beitragen können, zu bestimmen, war eine äusserliche natürliche Nothwendigkeit oder der Zwang, welches blos statt findet, wenn die vorhin angegebenen nicht zu gebrauchen sind, wobey wir uns aber nicht aufhalten wollen.

Dieses war nun von den Geistern gesagt, wie sie zu bestimmen, unserm Endzweck und Willen gemäß zu leben: aber es ist noch der übrige Zusammenhang der Dinge übrig, der eben so einen grossen Einfluß in unsern Zustand hat, den man die Freiheit nennet. Denn wenn die Freiheit ein solcher Zustand ist, in welchen wir unserm Willen gemäß leben können; so müssen auch die übrigen Dinge also bestimmet werden können, daß sie in einer solchen Verknüpfung theils neben einander sind, theils auf einander folgen, wie es erstlich die Erfüllung unsers Endzwecks und Willens erfordert, zweitens, daß sie keine Hindernisse von dieser Erfüllung werden können. Wir wollen uns hierbey nicht aufhalten, indem jedem in die Augen leuchtet, daß diese Erforderung noch wichtiger als die vorgedachten, und noch weniger in unsern Kräften. Das Mittel hierzu wäre die Vollkommenheit in unserm Endzweck und Neigun-

gen, in unserer Liebe und Willen, wovon oben deutlich genug gehandelt worden. Das einzige beste und sicherste Mittel, und das wir nicht aus den Augen setzen können, dabey wir auch aller andern überhoben sind, einen solchen Zustand zu erlangen, wie wir die Freiheit erkläret haben, ist, daß wir den Endzweck Gottes zu unserm Endzweck machen, und unsere Liebe und Willen völlig mit den seinigen vereinigen. Dadurch setzen wir uns in einen solchen Zustand, daß uns die Geister, die leblosen Kreaturen, Wind und Wetter gehorchen müssen: und alsdenn können wir uns rühmen, daß wir in einer Freiheit leben, daß wir rechte und echte Freiherrn sind.

Die Sclaverey ist hingegen der Zustand eines Geistes, in welchem er seinem Willen selbst entgegen handeln muß, oder zum wenigsten solchem nicht gemäß handeln kan, auch daher leiden muß, daß seinem Endzweck und Willen von andern entgegen gehandelt wird. Wir wollen einen ehrlichen Theologen annehmen, der bey der Tafel einer hohen Standesperson, oder seines Obern sich die Ohren mit allerhand ärgerlichen und läppischen Reden, die auf Anstiften, oder doch mit Erlaubniß des Herrn vorgebracht werden, füllen lassen muß. Er kan den unverschämten Rednern kein Stillschweigen auferlegen: lässet er seinen Verdruß merken, so fallen die Ausdrücke noch schmuziger. Er wünschet lieber Hunger zu leiden, als sich an dieser Tafel zu sättigen: dennoch hat er die ihm angetragene Gnade nicht wohl von sich

ablehnen können, so gerne er auch gewolt. Es wird ihn nun jeder in diesen Umständen als einen Sclaven ansehen, auch wird er sich selbst dafür erkennen müssen: weil er hier seinen Willen nicht allein nicht gemäß handeln kan, sondern auch leiden muß, daß solchem von einigen schmutzigen Rittern entgegen gehandelt wird. Was sind nun die Ursachen davon? Dieser ehrliche Mann hat nicht diese Geister in seiner Gewalt. Er hat sich entweder nicht liebenswürdig machen können, oder diese Herrn von Adel sind keiner Liebe gegen einen rechtschaffenen Mann fähig. Er kan sie auch nicht durch eine äussere sittliche Nothwendigkeit anders bestimmen, weder durch Strafen noch durch Belohnungen, denn sie sind über ihn: allein das fehlet ihm, daß die Weltfurcht grösser bey ihm als die Gottesfurcht. Er hätte ja den Bannstrahl gebrauchen, doch selbigen nach Erforderung mäßigen und schärfen können. Er hätte lieber Adieu nehmen, als dieser Tafel länger beiwohnen sollen: allein, er hat mehr die Ungnade seines Herrn gefürchtet, als die Gnade Gottes hoch geachtet. Kurz, er lebet noch ausser Gott, und die Liebe gegen denselben ist ihm noch unbekant. Dieser war ein Sclave bey einer vornehmen Tafel. Ein anderer Prediger ist ein Sclav von der Kanzel oder dem Altar, weil er nicht aus Liebe zu Gott und seiner Gemeinde sein Amt führet, sondern nur ums Brod und Ehre ꝛc. Ein Geitziger ist ein Sclav von seinen Geld oder Reichthümern: denn Zweifel, Furcht und Hoffnung lösen sich einan-

der beständig bey ihm ab, von welchen aber die Freiheit nichts weiß: denn diese Gemüthsbewegungen zeigen Vorstellungen von Hindernissen der Erfüllung seines Willens und seiner Wünsche, von welchen aber die Freiheit frey ist. Ein Ackermann oder Gärtner ist ein Sclav vom Wetter, welches ihm selten nach seinem Sinne einfält: bald regnet es, wenn die Sonne scheinen soll, und bald scheinet ihm diese wieder zu lange. Wenn er ein Freier wäre, so bekümmerte er sich gar darum nicht, sondern überlies es Gott, da er noch dazu durch seine lange Erfahrung weiß, daß sich das Wetter an sein Wünschen und Verlangen nicht kehret. Wenn wir alle Stände, alle Arten der Aemter, Zünfte und Handthierungen der Menschen durchgehen wolten, würden wir überall Sclaven antreffen, die entweder nicht wissen, andere nach ihren Willen zu lenken, denen die Zeiten, die Ordnung der Dinge in der Welt nicht nach ihrem Sinne, denen überhaupt der Zusammenhang der Dinge nicht gehorchen will. Wenn sie die Fesseln ihrer Sclaverey abwerfen, und sich in die edle Freiheit setzen wolten; so wäre ihnen nichts besser anzurathen, als sich nach diesem allen selbst zu bequemen, so weit es ihnen möglich, ihre Neigungen und Absichten in eine der Vernunft gemässe Ordnung zu bringen, aber am kürzesten und besten, sich völlig dem Willen Gottes zu übergeben, und in seinem Endzweck zu treten.

Es giebt noch eine Art Sclaven, bey denen wir Bedenken tragen, ob wir sie unter die sittlichen

chen rechnen können, und nicht vielmehr Ursache haben, sie in eine niedrigere Classe der Sclaven zu setzen. Es sind diejenigen Menschen, die nur vornehmlich von blinden Begierden und Neigungen belebt sind. Es ist leicht zu ermessen, daß solche noch weniger erfüllet werden können, als die Neigungen der vorhin gedachten Sclaven: indem es das Ansehen bey diesen hat, als wenn sie verschworen, dem gemeinen menschlichen Verstande und der menschlichen Vernunft, wir wollen nicht sagen, von einem gesunden Verstande und einer gesunden Vernunft, einig Gehör zu geben. Daß wir nicht hier zu weitläuftig fallen, wie es auch die Sache nicht werth; so können wir uns einen solchen Sclaven vorstellen, wenn wir uns des oben beschriebenen Diemons erinnern. Bey diesem ist ein Zusammenfluß der abentheuerlichsten Neigungen und Abneigungen, durch die er noch zu seinem Glück einen Zeitvertreib findet, und sich ein Vergnügen und eine Ehre machet, zugleich Vater und Mutter von solchen zu seyn, welche zu hegen sich aber ein sonst halb vernünftiger Mensch schämen würde. z. E. Er wird gewahr, wenn der Herr von Blaßius auf das Privet gehet, und hat schon vorhero wahrgenommen, daß er auf demselben nicht expedit ist. Er ziehet die Uhr aus der Tasche: 4 und 5 Minuten rechnet er nicht: bleibet Blaßius länger daselbst; so fängt er schon seine Randglossen an. Er freuet sich bald, daß er darinnen vollkommener, daß seine Leibesconstitution besser: bald ärgert er sich, daß er so lange in der Hand die Uhr halten muß,

und daß sich dieser seine Expedition nicht besser angelegen seyn lässet. Bleibet Blaßius eine halbe oder dreiviertel Stunden aus, wer hat mehr Vortheil davon als Diemon? Die Zeit, die ihm doch sonst zu lange fält, kürzet er mit Aufpassen ab: Dieses ist ein Gegenstand von allerhand Betrachtungen bey demselben, die von abwechselnden Vergnügen und Verdruß begleitet sind. Dieses nicht allein, er beschäftiget sich wohl noch einige Stunden mit seinen Gedanken darüber. Ja, bey der Tafel müssen sie noch Gelegenheit geben, die Anwesende zu unterhalten.

§. 48.

Es entstehet nun auf solche Weise die Freiheit eines Geistes aus einer Hinlänglichkeit seiner Kräfte, sowohl dasjenige wirklich zu machen, was sein Endzweck erfordert, als auch andere zu bestimmen, daß sie solchem gemäß handeln. Die Sclaverey eines Geistes aber entstehet aus einer Unhinlänglichkeit oder einem Unvermögen dergleichen zu thun.

Es erfordert dergestalt die Freiheit eines Geistes nicht das Vermögen aus allen einander entgegen gesetzten Handlungen eine sowohl als die andere zu unternehmen, sondern nur diejenige, welche seinem Zweck oder seinem Willen gemäß ist, ob ihm gleich alle andere, die ihm dergestalt sittlich unmöglich, auch natürlich unmöglich sind. Wir geniessen einer Freiheit, wenn wir nach Paris reisen wollen, und uns an dieser Reise nichts hindert, ob uns gleich verboten, oder uns unmöglich gemacht

macht ist, nach Rom oder London zu reisen, NB. wenn wir keinen Willen dahin zu reisen haben. Ja, wenn wir auch gezwungen wären, die Reise nach Paris zu unternehmen, woferne wir uns selbst nicht dazu bestimmeten, oder dazu geneigt wären; so würden wir hier dennoch aus einer vollkommenen Freiheit handeln, wenn diese Reise nur nach unsern Willen geschähe. Wer wird dem Vogel, der im Bauer eingeschlossen ist, die Freiheit streitig machen können, wenn er nicht aus dem Bauer verlanget? Man möchte wohl hier sagen, wenn wir zu obengedachter Reise nach Paris gezwungen wären, wenn wir solche nicht freiwillig thäten; so wäre dennoch unser Wille hier frey, weil wir es auf den Zwang ankommen lassen, und also eines thun und das andere lassen könten: Allein NB. wir setzen nicht die Freiheit in das Vermögen zu wollen, sondern in das Vermögen, dem Willen gemäß zu handeln. Nun ist bey diesem nur eines zu thun möglich. Es ist auch unleugbar, daß wir vermöge einer sittlichen innerlichen Nothwendigkeit, allezeit das Gute wollen, das Böse verabscheuen, das Bessere dem Geringern vorziehen, vermöge obigen. Handelt aber hierinne der Mensch nicht frey, wenn er diese nothwendige Gesetze des Willens beobachtet, ob er sie schon nothwendig beobachten muß, und nicht dargegen handeln kan? Er handelt hier frey, weil er seinem Willen gemäß handelt. Gott selbst handelt nach diesen Gesetzen aus einer Nothwendigkeit. Er muß alles vermöge seines göttlichen Wesens thun, was sein vollkommenster End-

zweck erfordert: er muß das beste dem geringern vorziehen: er kan nicht anders handeln, als es seine Vollkommenheiten, seine Weisheit, Gütigkeit, Gerechtigkeit 2c. erfordern. Wer will ihm aber deswegen seine Freiheit streitig machen, ohne sein göttlich Wesen aufzuheben, daß er unmöglich etwas anders thun kan?

Es wird also nur zu unserer Freiheit erfordert, 1) unser Wille, der die Selbstthätigkeit oder Spontaneität in sich fasset: 2) die Hinlänglichkeit der Kräfte, unserm Willen vollführen zu können, und daher zu machen, daß solchem von andern auch gemäs gehandelt wird. Dergestalt ist die Zufälligkeit der Handlung, und noch weniger eine vollständige, kein nothwendiges Stück oder Erforderung zur Freiheit, welche insgemein dafür angesehen wird.

§. 49.

Man erkläret oft die Freiheit durch eine Kraft des Gemüths, da sie doch keine besondere Kraft desselben, sondern nur ein Vermögen seiner Kraft ist, oder vielmehr in einer Hinlänglichkeit, in einem gewissen Grad der Kraft bestehet, dem eine erforderliche Erkentnis und Wille zukommet.

Erkläret man sie durch eine Kraft zu wollen; so gehet sie nicht auf die Handlungen selbst, und ist also nur eine Kraft zu wollen, aber nicht zu thun. Es käme also einem Dieb, der in einem Gefängnis und in Fesseln lieget, eine Freiheit zu, weil er den Willen hätte und das Vermögen zu wünschen, in der Freiheit zu seyn, oder in einem sol-

chen

chen Zustande, da er nach seinem Belieben leben könte. Ein anderer hätte den Willen in Paris zu seyn, weil er solches für gut hielte, so aber doch nach seinen Umständen unmöglich wäre. Wer will aber diesen Leuten eine Freiheit zueignen, wie man sie verstehet und verstehen soll? Es kommt ihnen nur eine Freiheit zu wünschen und zu denken zu, wenn man so reden will.

Der Herr Hofrath Daries erkläret solche durch eine wesentliche Eigenschaft in einer gewissen Art der Kräfte, wodurch diese mit einer vollständigen Zufälligkeit selbstthätig wirken. Uns deucht aber erstlich, daß diese Erklärung weit deutlicher, wenn man sagte, sie sey eine Eigenschaft einiger Geister: denn andere Kräfte sind keiner Freiheit fähig, auch überdieses nicht alle Geister, weil die Freiheit einen gewissen Grad der Kraft des Geistes nöthig hat, dem eine Erkentnis und ein Wille, wie die Freiheit erfordert, zukommet, und weil bey der sittlichen Sclaverey ebenfalls eine Erkentnis und ein Wille nöthig ist, da ohne diese keine Sclaverey statt finden könte, aber diese Erkentnis und dieser Wille bey einen Sclaven sind von einer gewissen Unvollkommenheit, oder hangen von einer Unvollkommenheit der Kraft des Geistes ab, die hingegen bey der Freiheit nicht mehr statt haben kan.

Ferner, wie wir oben schon gezeiget haben, ist eine vollständige Zufälligkeit in der Welt nicht zu gedenken, die doch der Herr Hofrath zu seiner Freiheit erfordert: Denn die Allgemeinheit des Satzes des zureichenden Grundes und eine Zufäl-

ligkeit, noch weniger eine vollständige, können unmöglich mit einander bestehen, vermöge obigen, auch macht der Wille seine oder die freie Handlungen nothwendig, wie oben schon dargethan worden. Die Zufälligkeit, und also die Willkühr träget nichts zur Freiheit bey: es ist nur nöthig, daß der Wille die Handlung bestimmet. Wenn z. E. einem 1000 Hausen Geld von verschiedener Grösse und Werth vorgeleget würden, davon er aber nur einen nehmen solte; so würde nach des Herrn Hofraths Gedanken die Freiheit bey diesem tausendmal grösser seyn, als wenn ihm nur einer vorgelegt worden wäre: allein ein jeder, wenn er auch der einfältigste, würde seine Freiheit in einem Fall so gros achten, als in dem andern, so ferne er nur nach seinem Willen den grösten Hausen wählen könte. Ja er würde in allen Fällen seine Freiheit eingeschränket sehen, als er nicht nach seinem Willen handeln, und alle Hausen zugleich einstreichen darf. Gesetzt, es wäre diesem unmöglich gemacht, einen andern Hausen als den grösten zu nehmen: würde er seine Freiheit mehr eingeschränket achten? Er würde darüber lachen, weil er ohnedem nach dem grösten Hausen gegriffen haben würde. Wenn aber die grössere Zufälligkeit die Freiheit grösser machet; so ist er hier eingeschränket.

Daß Gott eine Freiheit nach diesem Begriff zukomme, können wir aus dem Beweiß, §. 45. 4te Abhandlung, 1. Sammlung der philosophischen Nebenstunden, nicht erkennen: denn eine Kraft, die vollkommener als eine andere würken

kan,

kan, ist nicht wegen ihrer vollständigen Zufälligkeit vollkommener, wovon bereits oben. Der erste Einwurf, den man §. 48. zu heben suchet, wird nicht gehoben, nämlich, daß Gott nach diesem Begriff veränderlich und unbeständig sey. Es ist im vorhergehenden nicht ausgemacht, daß eine vollkommenere Kraft beständiger in ihren Wirkungen sey, als eine unvollkommenere. Wenn Gott unveränderlich seyn soll, so ist er es nach seinem Wesen, oder vermöge etwas anders, es mag nun seyn, was es will. In beiden Fällen hat keine vollständige Zufälligkeit statt, weil er bestimmt ist, nicht anders als seiner Unveränderlichgemäs zu handeln: oder wie der Herr Verfasser pag. 196 selbst saget: Die Unveränderlichkeit Gottes in seinen Handlungen bestehet in dem, daß Gott in seinen Handlungen ein beständiger Gott ist. Dieses ist also ein Grund, welcher die vollständige Zufälligkeit Gottes in seinen Handlungen aufhebet, oder ihn auf gewisse Weise zu solchen bestimmet. Der andere Einwurf §. 49. wird nicht besser beantwortet. Wenn Gott seine Kraft selbst bestimmen kan, und bestimmet; so hat bey derselben keine Willkühr statt, weil sie nur auf gewisse Weise etwas wirklich machen kan, durch die Bestimmung Gottes. Wenn die göttliche Freiheit wegen ihrer Unendlichkeit nur vollkommen würken kan; so hebet die Unendlichkeit Gottes seine Freiheit, nach dem Begriff des Herrn Verfassers auf, weil er sich nicht gegen alles mögliche, sondern nur gegen alles vollkommene richten kan. Wenn aber dieses nicht seyn

solte; so würde unleugbar folgen, daß Gott sowol als der Mensch sündigen könne, und dieses wäre sowol natürlich als sittlich bey Gott möglich. Nach des Herrn Hofraths Aussage daselbst ist die Fähigkeit zu sündigen eine Ohnmacht und keine Allmacht. Daher ist nach unsern Gedanken die göttliche Freiheit der Grund, eine göttliche Ohnmacht neben der göttlichen Allmacht, welches doch ein Widerspruch ist, zu behaupten, aber nicht darzuthun, daß das Sündigen Gott unter besagter Bedingung dieser Freiheit widerspreche. Auch daher kan man noch nicht zugeben, daß die Fähigkeit zu sündigen allezeit eine Ohnmacht sey: denn die Kräfte können vorhanden seyn, Gutes zu würken, und ist also hier bey dem Subjekt keine Ohnmacht: aber vermöge der Willkühr des Herrn Hofraths kan es doch eben sowol böse Handlungen begehen, welche ein ander Subjekt wegen Mangel der hinlänglichen Kräfte, Gutes zu thun, begehen muß, welches also bey diesem nur eine Ohnmacht ist, aber nicht bey jenem.

§. 50.

Der Wille ist entweder von der Möglichkeit begleitet, die Handlungen, zu denen er geneigt ist, zu vollbringen, oder es ist dieses nicht, nämlich es ist dem Subjekt durch eine natürliche oder äusserliche sittliche Nothwendigkeit unmöglich, die Handlung, zu der es geneigt ist, zu vollführen: jenesfalls kan man den Willen einen freien, diesfalls aber solchen einen unfreien nennen. Es ist dergestalt dieser Unterschied nicht abgeschmackt,

oder die Frage, ob der Wille frey oder unfrey sey, wie Lock meinet. Cajus wird im Schlaf aus seinem Zimmer in dasjenige getragen, wo Lucretia befindlich, die er heftig liebet. Er wird darinne verschlossen, und ihm daher unmöglich gemacht, aus solchem entweichen zu können. Er erwachet, und siehet sich bey seiner Geliebten. Er hat vielmehr einen Willen da zu seyn, als in seinem Zimmer, oder an einem andern Ort. Man machet nun hier dem Cajus die Freiheit, aber nicht den Willen streitig: allein nach unserm Begriff von der Freiheit kommt ihm selbige sowol als der Wille, bey Lucretia zu seyn, zu. Gesetzt es wäre das Zimmer nicht verschlossen, und er hätte also das Vermögen aus solchem zu gehen, und wohin er wolte: er hätte aber den Willen da zu bleiben: nichts hinderte ihn daran; so müste man seiner Freiheit zuschreiben, warum er im Zimmer verbleibet. Ist es nun verschlossen; so hat er auch keinen Willen wegzugehen, sondern einen Willen da zu bleiben, und stehet ihm auch nichts entgegen, seinem Willen gemäs zu leben; folglich handelt er hier aus einem freien Willen. Wenn er aber den Willen hätte, aus dem verschlossenen Zimmer zu gehen; so hätte er einen unfreien oder sclavischen Willen, oder einen Willen, der von keiner Freiheit begleitet wäre.

Man kan aber eigentlich den Willen niemals unfrey nennen, weil er von keiner innern natürlichen Nothwendigkeit herrühret, und so wenig einer äusserlich natürlichen als einer äusserlich sittlichen Nothwendigkeit unterworfen ist, wie in

obigen dargethan worden. Die innere sittliche Nothwendigkeit, von der er abhanget, ist der Freiheit gar nicht entgegen: diese leidet vielmehr nicht, daß man die Freiheit des Gemüths für eine Freiheit des Wetterhahns des Baile, oder für eine Freiheit der Leibnitzischen Magnetnadel achten kan, welche auf einer äusserlich natürlichen Nothwendigkeit beruhet, von der aber der verständig angenommene Wetterhahn und Magnetnadel nichts wissen, sondern sich irrig überreden, der Grund ihrer Bestimmung nach dieser oder jener Gegend läge in ihnen selbst. Wäre diese Nothwendigkeit vermöge obigen nicht ausser allem Zweifel; so könte man den Einwürfen des Baile nicht hinlänglich begegnen. Ferner, wenn wir diese innerliche sittliche Nothwendigkeit des Willens nicht annehmen wolten; so würden wir dem Willen seines Grundes berauben, und in Ansehung dessen eine blinde Zufälligkeit eingestehen müssen, wodurch er seine Wirklichkeit in Schlaraffenland erhalten würde, welches oben bereits genugsam dargethan worden.

§. 81.

Man nennet sonst die sittliche **Verbindung** ein Verknüpfung gewisser Begungsgründe mit den Handlungen: allein wir nennen solche eine äusserlich sittliche Nothwendigkeit, seine Handlungen seinem Willen entgegen einzurichten. Wir thun es aus folgenden zwey Gründen. Erstlich sind alle Bewegungsgründe nicht hinlänglich, einen zugewissen Handlungen zu bestimmen, und also

so keine äusserlich sittliche Nothwendigkeit bey dem Willen zu erwecken. Soll dieses geschehen; so muß das Gute, das mit einer Handlung, als ein Bewegungsgrund, verknüpft wird, das Böse bey der Handlung überwiegen: Wenn man die Handlung nicht für böse hielte, sondern für Gut; so wäre keine Verbindung bey solcher nöthig. Und mit einer Handlung, die man für gut hält, und dennoch unterlassen soll, muß ein Uebel, als ein Bewegungsgrund, verknüpft werden, welches grösser ist, als das Gute, so man sich bey der Handlung vorstellet, wodurch erst eine Verbindung oder eine äusserlich sittliche Nothwendigkeit entstehet: im ersten Fall eine Handlung zu thun, und im andern Fall solche zu unterlassen. Zweitens sind die Bewegungsgründe zweierley: einige erwecken eine innere sittliche Nothwendigkeit, andere aber eine äusserliche. Wir können unmöglich etwas lieben, wenn wir es uns nicht als liebenswürdig vorstellen, und diese Vorstellung erwecket eine innere sittliche Nothwendig, den Gegenstand alsdenn zu lieben. Auf gleiche Weise können wir nicht etwas wollen, wir müssen es uns erst als gut oder als wollenswürdig vorstellen; und diese Vorstellung erwecket in uns eine innere sittliche Nothwendigkeit, dasselbe zu wollen. Eben so verhält es sich, wenn wir etwas verabscheuen. Warum wir uns aber etwas als gut oder böse vorstellen, das heissen Gründe zu wollen oder nicht zu wollen, kurz Bewegungsgründe, ohne welche also der Wille nicht statt haben kan. Hier kan man nicht sagen, daß

man

man verbunden sey, das Gute zu wollen und das Böse zu verabscheuen; sondern daß wir dieses thun, bringt die innerliche sittliche Nothwendigkeit mit sich. Die andere Art Bewegungsgründe sind aber so beschaffen, daß sie andern entgegen gesetzt werden, die uns eine Sache entweder als gut, oder böse vorstellen, und also uns bestimmen diesen unsern Willen entgegen zu handeln, oder eine äusserliche sittliche Nothwendigkeit erzeugen, daß wir nicht thun, was wir sonst gethan haben würden, und alsdenn sagt man eigentlich man sey verbunden. Auch erhellet hieraus der grosse Unterscheid; In jenem Fall handelt man aus einer Freiheit nämlich seinem Endzweck gemäs; hier aber aus keiner, weil man seinem Willen oder Endzweck entgegen handelt, wovon in folgenden.

Weil wir bey allen Verbindungen dergestalt unsern Willen entgegen handeln; so müssen wir zum wenigsten die Handlung, wozu wir verbunden werden, als ein Uebel ansehen, wo sie solches nicht wirklich in Ansehung unserer Absicht ist. Da nun die Sclaverey ein solcher Zustand ist, worinne man gehindert wird, seinem Endzweck gemäs zu handeln, und man nur höchstens nicht gehalten ist, demselben entgegen zu handeln, wo man nicht gar genöthiget ist, demselben entgegen zuhandeln, oder da sie ein solcher Zustand ist, da man gehindert wird, seine Glückseligkeit (wenn sie auch eingebildet ist) zu befördern und einem nur übrig gelassen wird, seine Unglückseligkeit einigermassen zu vermeiden und zu vermindern; so be-

bestehet in allen Verbindungen eine Sclaverey.

Bey allen Verbindungen sind entweder zwey Uebel von verschiedener Grösse einander entgegen gesetzt, oder ein Gut mit einem Uebel verknüpft, welches grösser ist als dieses. Es ist uns in Ansehung jener übrig gelassen, daß wir uns selbst bestimmen können, eines zu übernehmen. Da nun ein kleiner Uebel in Ansehung des grössern gleichsam ein Gut ist; so bestimmen wir uns allezeit zu dem kleinern, wodurch unsere Glückseligkeit nicht befördert, derselben aber dennoch am wenigsten entgegen gehandelt wird. Im letzten Fall bestimmen wir uns zwar aus einer innerlich sittlichen Nothwendigkeit zu dem Gut, womit aber ein Uebel verknüpft ist, das wir aus einer äusserlich sittlichen Nothwendigkeit mit jenen übernehmen müssen. Es ist zwar hier ein Vermögen sich selbst zu bestimmen, aber nicht seinem Endzweck gemäs, sondern im ersten Fall zu dem, wodurch unserm Endzweck am wenigsten entgegen gehandelt wird, und im andern Fall zu etwas, das unserm Endzweck theils gemäs, theils entgegen, aber das doch mehr demselben gemäs, als entgegen. Es ist also bey den Verbindungen eine gar elende Freiheit, die eigentlich hier nur in dem Vermögen sich selbst zu bestimmen, aber nicht in dem Vermögen seinem Endzweck gemäs zu handeln, bestehet. Zwar bey dem letzten Fall ist Freiheit und Sclaverey beisammen, und derselbe ist also noch vorzüglich vor dem ersten.

§. 52.

Wenn wir das Vermögen haben, aus vielen, zu den allen wir geneigt, oder von den allen wir abgeneigt sind, eines dem andern mit vorhergehender Ueberlegung und Vergleichung vorzuziehen; so haben wir ein Vermögen zu wählen.

Da bey der Freiheit unser Wille und die Hinlänglichkeit unserer Kräfte, solchem gemäs handeln zu können, erfordert wird, so wird hier noch vieles und das verschieden ist, erfordert, aus welchen zu einem oder einigen wir uns nur aus einer Ueberlegung bestimmen können, und daß wir gegen jedes, das unserm Vermögen zu wählen unterworfen, einen Willen, oder für selbigen allen einen Widerwillen hegen. Wir können nicht sagen, daß wir unter A, B, bis 10000 Zufälligkeiten wählen, wenn wir zu keinem geneigt, oder von allen nicht abgeneigt sind: denn wir bestimmen uns zu keinem. Also auch, wenn wir wohl zu A geneigt, aber von B und allen andern abgeneigt sind, können wir nicht sagen, daß wir hier A wählen, ob wir uns wohl zu demselben aus einer Freiheit bestimmen, weil er unserm Willen gemäs ist. Z. E. es würde einem 1) der Tod, 2) ein elend Leben und 3) ein Reichthum oder alle Glückseligkeit vorgeleget, unter diesen eines zu wählen: so würde er über die erforderte Wahl lachen. Er würde aus einer Freiheit nach dem letzten ohne einige Ueberlegung und Vergleichung desselben mit den andern greifen, weil er zu dem letzten so sehr geneigt, als er von den beiden erstern abgeneigt ist. Soll also eine

Wahl bey uns statt haben unter A. B. C. ꝛc.; so müssen wir gegen alle geneigt, oder von allen abgeneigt seyn, obwohl gegen oder von einem mehr als gegen oder von dem übrigen. Dabey müssen wir auch im letzten Fall zu der Wahl gezwungen oder verbunden seyn, sonsten würden wir uns für die gegebene Freiheit bedanken, und uns zu der Wahl nicht entschliessen können. Weil ferner unser Wille allezeit zum besten in einem Streit, wo eine Ausnahme zu machen, geneigt ist; so geschiehet allezeit die Wahl vermittelst einer Ueberlegung und Vergleichung dessen, was unserer Wahl ausgesetzt ist. Wo wir dergestalt keine Ueberlegung anwenden, da wählen wir auch nicht; als im ersten ersten Fall, in welchem wir weder zu A noch zu B geneigt sind, oder auch im andern, wo wir wohl gegen A, aber nicht gegen B geneigt sind. Es ist daher die Zufälligkeit an ihr selbst kein Merkmahl des Vermögens zu wählen, sondern es wird noch erfordert, daß wir gegen das zufällige zugleich geneigt, oder vom selbigen abgeneigt sind, auch daß das Ergreifen des einen oder des andern unter solchen aus einer Ueberlegung und Vergleichung mit den übrigen geschehe. Würden wir dergestalt keine Verschiedenheit unter A, B, C ꝛc. bemerken können, sondern fänden sie als gleiche Güter oder Uebel; so würden wir uns zu keinem bestimmen können, und es würde so lange keine Wahl bey uns statt haben, bis wir durch unsere Ueberlegung und Vergleichung A, B, C ꝛc. einen besser als den andern erkenneten, zu dem wir uns, unserm vor-

züglichen Willen gemäs bestimmen würden, vermöge obigen.

Bey aller **Wahl** muß also eine **Freiheit** seyn, aber bey der **Freiheit** ist nicht allezeit und nothwendig das Vermögen zu wählen, welches man oft fälschlich für einerley hält. Wenn uns A, B, C, bis 1000 Zufälligkeiten vorgelegt werden, davon einen zu wählen, wir sind aber zu deren keinem geneigt; so kan uns dessen ungeachtet keine Freiheit weiter zukommen, als soweit wir keinen wählen dürfen: Sind wir zu einem gezwungen, oder wir können nicht Z nehmen, zu dem wir geneigt sind; so sind wir Sclaven. Denn erstlich kan die Freiheit gegen eines, und was nothwendig ist, statt haben: Zweitens, ist hier keine Ueberlegung und Vergleichung nöthig, obwohl eine deutliche Erkentnis des Gegenstandes, weil auch der Wille ohne diese nicht seyn kan. Auch in obigen Fällen, wo wir weder A, noch B wählen, weil sie uns gleichgültig sind, handeln wir aus einer Freiheit, indem wir uns zu keinem bestimmen, oder keinen wählen: Auch da wir A wollen und B nicht wollen, also A nicht wählen; so bestimmen wir uns doch aus einer Freiheit gegen A. Drittens müssen wir zu A, B, C rc. aus welchen wir einen, zwey rc. wählen sollen, sämtlich geneigt, oder von selbigen abgeneigt seyn, zu einem, oder von einem, mehr als zu, oder von dem andern.

Es hat aber die Wahl bey allen Verbindungen statt: Denn wir wollen A, den wir nicht wollen sollen; derowegen wird ein Uebel

da-

damit verknüpft: und wir sind zu dem Gegentheil B dadurch geneigt, weil ein Uebel mit A verknüpft worden. Wir sind hier zu A und B geneigt und durch die Verbindung zu B mehr, wenn sie kräftig ist. Wenn wir A nicht, sondern sein Gegentheil B ergreifen, da wir doch A wollen sollen; so wird C mit A verknüpft, zu dem wir mehr geneigt als zu B, oder es wird D, für den wir eine grössere Abneigung haben, als unsere Neigung gegen B ist, mit B verknüpft: dergestalt werden wir im ersten Fall geneigt, A zu ergreifen, und im andern geneigt, B fahren zu lassen, gegen den doch die vorige Neigung nicht ausgetilget, sondern nur mit einer stärkern in Streit gesetzet wird.

Auf gleiche Weise ist bey aller Wahl eine Verbindung, so weit der Wille dabey weiter gehet, als die Möglichkeit, solchem gemäs zu handeln und so weit wird die Wahl der Freiheit entgegen. Wenn einem vier Hausen Geld von verschiedenen Werth vorgelegt werden, aus denen er einen wählen soll, so handelt er nach seiner Freiheit so weit, als er sich zu dem grösten bestimmen kan: Es ist aber seiner Freiheit entgegen, daß er nicht eben sowol die übrigen drey auch einstreichen darf, weil er NB. auch gegen solche geneigt ist, oder solche zu haben einen Willen empfindet.

So weit aber der Wille nicht weiter gehet, als bey der Wahl zu handeln ihm überlassen wird; so weit ist bey aller Wahl eine Freiheit und keine Verbindung: z. E. wir ha-

ben ein Pferd zu einer Reise nöthig, und haben die Wahl unter vielen: Hier gehet der Wille gegen nicht mehrere als gegen eins; also ist hier eine Freiheit, da wir nach unsern Willen eins nehmen können, und ein anderes zu nehmen, keine Verbindung haben.

Es ist ferner leicht zu urtheilen, daß bey allem Streit der Neigungen unter einander, von welchen eine Ausnahme zu machen, eine Verbindung und eine Wahl statt habe, und daß ein Streit der Neigungen unter einander dergestalt der Freiheit so weit entgegen ist, als die Verbindung und oft die Wahl derselben entgegen sind. Es erhellet hieraus ein Grund, warum bey allen Verbindungen ein Streit der Neigungen ist, oder dadurch bey dem Subjekt Neigungen im Streit gesetzet werden.

Diejenige, welche die Freiheit in eine Kraft, oder in ein Vermögen der Seele, zu wollen setzen, kommen in den Gedanken in Ansehung der Freiheit und der Wahl mit uns überein, wie leicht zu urtheilen, obgleich ihr Begrif von der Freiheit, vermöge obigen, nicht richtig ist.

§. 53.

Um endlich einen recht deutlichen Begrif von der Freiheit und der Slaverey zu bekommen, haben wir nöthig die erste in eine wahre und eine falsche zu unterscheiden. Wir nennen die Freiheit eine wahre, wenn wir nicht allein unserm Endzweck und Willen in allem gemäs handeln können, also auch dergestalt, daß keine von unserm

sern Handlungen eine Hindernis wird, und werden kan von einer andern künftigen Handlung, die wir unserm Endzweck und Willen gemäs begehen wollen; sondern auch da alles übrige, Geister, Thiere und leblose Dinge alle ihr mögliches nach unsern Verlangen zu Erreichung unsers Endzwecks und Erfüllung unsers Willens beitragen. Nun ist aus obigen bekant, daß der Endzweck eines erschaffenen Geistes, und also auch desselben Wille nicht anders zu erfüllen möglich, als wenn derselbe mit dem Endzweck Gottes und dessen Wille mit dem Willen Gottes übereinstimmen, welchen Endzweck und Willen wir daher auch oben wahre genennet haben. Es kan dergestalt, da der Endzweck und der Wille Gottes nothwendig erfüllet werden müssen, den Handlungen eines Geistes, welche seinem wahren Endzweck und Willen gemäs sind, kein einig Hinderniß sich entgegen setzen, und ihm die Erfüllung seines Endzwecks und Willens so wenig schwer als unmöglich machen, sondern auch es müssen alle Dinge alle ihr mögliches zu deren vollkommenen Erfüllung beitragen. Ein solcher Geist kan sich auf solche Weise mit Grund und Recht einen Freien nennen, da er vollkommen nach seinen Willen und Neigungen leben kan, und alle Kreaturen zu seinem Dienst, auf seinen Wink, Verlangen und Wünschen bereit und fertig sind.

Es erhellet hieraus zur Gnüge, daß keine andere Freiheit möglich als eine wahre, und daß die falsche ein Gehirnding sey: und daß so weit sie etwas ist, eine wahre Sclave

verey nur seyn könne, dieses wird aus folgenden klar werden. Was das erste anbelanget, so ist unleugbar, daß alle Endzwecke der Geister und der Wille derselben, welche nicht mit dem Endzweck und dem Willen Gottes übereinstimmen, unmöglich erfüllet werden können, weswegen sie aus diesem Grunde falsche genennet worden. Nun kan dem Subjekt einer falschen Freiheit kein anderer Endzweck und Wille beigeleget werden, als ein falscher, sonst wäre seine Freiheit keine falsche, sondern eine wahre: dennoch soll die Freiheit in einer Hinlänglichkeit der Kräfte eines Geistes bestehen, seinen Endzweck und Willen erfüllen, und andere Wesen zu ihren Beitrag dazu bestimmen zu können, vermöge obigen, welches aber einander offenbar entgegen, und daher der Begrif von der falschen Freiheit ungereimt und unmöglich ist.

Wenn wir auch dieses bey Seite setzen, daß mit einem Endzweck und Willen, die den göttlichen entgegen, keine Freiheit statt haben könne; so erkennen wir die sehr enge Schranken der menschlichen Freiheit daher, daß unser Endzweck, unser Wille oft unmögliche Gegenstände hat, daß wir immer entweder zu früh oder zu spät verlangen, daß wir gegen eines zu viel, gegen das andere aber zu wenig geneigt sind, daß unser Wille unsere Neigungen und Absichten, ja unser Endzweck mit dem Willen, den Neigungen, Absichten, Endzwecken so vieler andern streiten: Wir werden es alle Augenblick gewahr, was unser Wille thun und ausführen kan, nämlich nichts, oder sehr wenig: Und das

we-

wenige, was wir heute thun können und gethan haben, wolten wir morgen, daß es nicht geschehen wäre, und daß wir es gestern nicht thun können: ja wir beschäftigen uns morgen damit, daß wir dasjenige wieder vernichten, was wir heute bedachtsamlich sowohl, als unbedachtsamlich, wirklich gemacht haben, und oft können wir es nicht dahin bringen: oder wir haben uns selbst heute eine Schwierigkeit oder gar ein unüberwindlich Hinderniß gemacht, daß wir morgen oder übermorgen etwas nicht thun und verrichten können, das wir doch sehnlich wünschen. Kurz, so weit es uns und andern Geistern an der Vollkommenheit des Endzwecks und an der Vollkommenheit in den Neigungen fehlet, die wir oben hinlänglich erkläret haben; so weit fehlet es uns und diesen Geistern an der wahren Freiheit, oder an der Freiheit: und wenn wir unsern Endzweck und die Beschaffenheit unserer Neigungen untersuchen; so werden wir gar leicht gewahr, wir müssen denn stockblind seyn, daß die gröste Unvollkommenheit bey unserm Endzweck und unsern Neigungen herrschet, und daß wir uns gar keine Freiheit zueignen können. Wir reden von Menschen als natürlichen Menschen, in folgenden wollen wir auch davon reden, was die Gnade Gottes bey den Menschen thut, und thun kan. Es erhellet aber auch aus dem, was wir jetzo gesagt haben, daß wir die Menschen nicht derjenigen Freiheit dadurch berauben, die ihnen der gemeine Begrif davon zueignet, und die sie zu haben meinen: denn sie haben Absichten, sie haben Neigungen und ei-

nen Willen, denen sie gemäß leben, ob sie gleich oft Hindernisse in deren Erfüllung finden, die aber dennoch durch ihre Sorgfalt, Fleiß und Mühe überwindlich sind. Sie haben soweit eine Freiheit, nach den gemeinen Begriffen, auch nach dem Schein, vermöge unseres Begriffs: Auch das Vieh hat etwas ähnliches von einer solchen Freiheit: ja wenn wir die Neigungen, die Handlungen, das Leben vieler Menschen ansehen, so ist ihre Freiheit nicht viel edler als der Hunde und Katzen, des Rind- und Schweinviehes, die eben sowohl viele von ihren Neigungen uud natürlichen Trieben erfüllen können, als diese Menschen, welche Neigungen wir oben die blinden genennet haben. Die Menschen können nicht anders den Mangel ihrer Freiheit, die eine wirkliche Sclaverey ist, erkennen, als wenn ihnen die Decke der Unwissenheit vor ihren Augen weggenommen werden könte: Sie würden alsdenn die Unvollkommenheit in ihrem Endzweck und Willen, in ihren Neigungen erst gewahr werden: Sie würden alsdenn erst ihre Blindheit erkennen, und, wie ihre Neigungen vorhero gegen einander gelaufen, wie ihnen die Erkentnis des wahren Guten gänzlich gemangelt, wie sie falsche Güter für Uebel, und diese für Güter gehalten, gewahr werden. Wir müssen solches bereits erkennen, wenn wir wahrnehmen, wie unsere Urtheile und Neigungen, die wir heute haben, von denen unterschieden sind, die wir morgen oder übermorgen hegen, wie wir in kurz vorhergehenden schon angeführet haben. Damit wir hierinne deutlicher

seyn mögen, wollen wir kürzlich zeigen, daß die Menschen von Natur, und alle Geister, die den Endzweck Gottes nicht zu ihrem Endzweck haben, deren Willen nicht mit dem Willen Gottes einförmig ist, wahre Sclaven sind.

In dem Mangel der Freiheit eines Geistes in seinen Handlungen bestehet unstreitig seine Sclaverey: Nun wird sowohl nach den gemeinen Begriffen der Freiheit, als nach unsern, eine Erkentnis der Gegenstände erfordert, ohne welche unmöglich eine Freiheit begreiflich ist. Derowegen, so weit uns die Erkentnis der Gegenstände der Freiheit mangelt, sind wir Sclaven, und zwar Sclaven oder Knechte der Unwissenheit. Gesetzt, es würden uns vielerley Kostbarkeiten vorgelegt, aus denen wir eine wählen solten: einige deren wären aber verdeckt, und uns nicht erlaubt, solche zu sehen: wer würde uns hier eine Wahl, und ferner eine Freiheit, zueignen können, in Ansehung dessen, das verdeckt wäre, weil wir keine Erkentnis davon hätten, und also keine Ueberlegung dabey anwenden könten? Eben also ist es in der Welt mit uns Menschen, da das mehreste unsere Erkentnis fliehet. Wie können wir einen wahren Endzweck fassen, die Mittel zu dessen Erreichung erkennen, da unserer Erkentnis das allerwenigste offen stehet? Und weil immer die deutliche Erkentnis des einen eine deutliche Erkentnis des andern erfordert, und die Erkentnis von einer Sache nicht anders vollkommen ist, als wenn sie vollständig und ausführlich, vermöge obigen, wodurch wir erst von allen Irrthum frey werden;

so

so ist hierzu eine deutliche Erkentnis Gottes und des ganzen Zusammenhangs der Dinge nöthig, welche aber unsere Kräfte sehr weit übersteiget. Wir sind also Knechte der Unwissenheit, so weit uns diese Erkentnis mangelt. Ferner, ein jeder verlanget eine solche Erkentnis zu besitzen, um vornehmlich allen Irrthum zu vermeiden, aber unsere Kräfte sind viel zu unhinlänglich dazu: Die Unhinlänglichkeit der Kräfte, sein Verlangen oder seine Neigungen zu erfüllen, ist nun die Quelle der Sclaverey vermöge obigen.

Die Neigungen, die ein jeder Geist heget, werden entweder von dem Verstand und der gesunden Vernunft geführet, oder nicht: dießfals äussern sich diese Kräfte entweder gar nicht bey den Neigungen, oder sie äussern sich wohl, und stellen dem Subjekt solche Neigungen als bös oder falsch vor, aber wegen deren Heftigkeit setzet es die Vorstellungen des Verstandes und der Vernunft bey Seite. Im ersten Fall, wenn der Verstand und die Vernunft bey dem Subjekt gesund, wie angenommen; so müssen die Neigungen wahre Neigungen, und folglich eine wahre Liebe, die den wahren Endzweck zum Gegenstand hat, und ein wahrer Wille seyn, und dergestalt stimmen sie mit dem göttlichen Endzweck, mit der göttlichen Liebe und Willen überein, und erzeugen eine wahre Freiheit, vermöge obigen. Im andern Fall aber sind es blinde Neigungen, wie wir sie oben genennet, und dabey gezeiget haben, daß diejenigen Sclaven sind, die solchen folgen. Wir haben

nun wohl daselbst nur diejenigen gemeinet, welche solche Neigungen hegen als das Vieh, auch wie dieses solchen blindlings folge: allein es hat eine grosse Aehnlichkeit auch mit denenjenigen, welche verständig und vernünftig zu handeln meinen, sich aber irren und betrügen, weil sie die Sachen oder Gegenstände nicht durchsehen oder durchsehen können, und durch die Knechtschaft ihrer Unwissenheit Knechte ihrer falschen Neigungen werden. Sie suchen sich glückselig zu machen, aber indem sie ihren falschen Neigungen gehorchen, durch welche sie nicht können glückselig werden, sie mögen erfüllet oder nicht erfüllet werden, so handeln sie selbst ihrem Endzweck entgegen, obgleich dieser auch ein falscher, und sind auch dadurch Sclaven. Wir sagen, wenn gleich diese Neigungen auch erfüllet würden, so würden sie dennoch nicht dadurch glückselig: dieses geschiehet, weil ihre Erfüllung entweder nichts zu der Erfüllung ihres Endzwecks beiträget, oder auch, weil sie der Erfüllung anderer Neigungen entgegen ingleichen, wenn sie Neigungen nach sich ziehen, die nicht erfüllet werden können, weswegen sie eben falsche Neigungen genennet werden. Es hat nun eben dieses statt bey denenjenigen, die die Falschheit ihrer Neigungen erkennen, dessen ungeachtet aber solchen folgen, weil sie heftig sind, oder aus andern Ursachen durch die Urtheile ihres Verstandes und ihrer Vernunft solche nicht zurückhalten und mäsigen können.

Ueberhaupt dienet hier zum Beweis folgendes. Alle diejenigen Geister und Menschen, welche falsche

sche Endzwecke haben, die unmöglich, vermöge obigen, erfüllet werden können, empfinden dennoch nothwendig ein Verlangen nach deren Erfüllung, in welchem Verlangen das sogenante Verlangen, glückselig zu seyn, bestehet, weil durch die Erfüllung des Endzwecks die Glückseligkeit des Subjekts entstehet. Nun ist dieses Verlangen, wie es aus sich selbst klar, das erste und lezte, das ein Geist empfinden kan, und dem alle dessen übrige Neigungen und Verlangen, ja sogar der Endzweck, gemäß seyn müssen, wenn es soll erfüllet werden. Da nun ein falscher Endzweck eines Geistes, weil er unmöglich erfüllet werden kan, diesem Verlangen und seiner Erfüllung entgegen; so handelt und thut ein Geist, indem er einen falschen Endzweck fasset, und solchen durch seine Handlungen zu erfüllen suchet, was er nicht will, oder was seinem Willen, wenn wir dieses Wort in weitläuftigsten Verstand nehmen, und das Verlangen glückselig zu seyn darunter verstehen, entgegen, welches die Haupteigenschaft von einem Sclaven. Wenn ein Sclav derjenige ist, der thut und thun muß, was seinem Willen entgegen, was er nicht wollen kan, vermöge seines Verlangens glückselig zu seyn; so sind alle diejenigen Sclaven oder Knechte von ihren Neigungen, die Lasterneigungen hegen oder solchen folgen, weil diese eben deswegen Lasterneigungen sind, weil sie dem Endzweck, dem Verlangen glückselig zu seyn eines Geistes, ja wohl dessen nächsten Absichten, die er neben diesen Neigungen heget, entgegen sind. Also giebt es unter

den

den Menschen so vielerley Knechte, als Laster unter ihnen leben. Es giebt Knechte des Hasses, des Neids, der Völlerey, der Unzucht, des Geizes, des Ehrgeitzes ꝛc. Diese Arten Neigungen sind dergestalt den nächsten Absichten ihrer Subjekten entgegen, daß auch jeder, der nicht gar blöden Verstandes ist, ihre Falschheit erkennet. Wie mancher, der einem oder mehrern von diesen und andern Lastern ergeben, wünschet, daß er davon frey seyn möchte, ja thut sich Gewalt solchen zu widerstehen, wenn sie sich bey ihm regen. Ein Hasser kan wohl die Thorheit seines Lasters so weit einsehen, daß er erkennet, daß er sich eben so sehr hasse als seinen Feind, indem er denselben hasse: der Neider kan wohl erkennen, daß ihm sein Neid nur ein vergeblich Mißvergnügen erwecket, daß er den beneideten dadurch gar nicht schaden könne, sondern sich, wo sein Laster von andern gemerket werde, nur Feindschaft und Verspottung derselben dadurch zuziehe ꝛc. Aber dessen ungeachtet können sie ihre Neigungen, wenn ihnen Gegenstände davon vor Augen kommen, nicht bändigen, sondern müssen solchen wider ihren vorhergehenden Willen folgen. Es giebt auf diese Weise durch Verbindungen noch mehrere Gattungen Knechte: Bibelknechte, Canzley-Cammer-Gerichts- Soldaten- und Jagdknechte ꝛc. Unter den erstern verstehen wir die Herren Geistlichen, die Herren, welche Regierungs-Cammer- und andere Gerichtsämter verwalten, und nur durch das liebe Brod und ein bisgen Ehre an die Bibel, an die Regierungs- Cammer- und Gerichts-

richtsgeschäfte wie ein natürlicher Sclav an Stock geschlossen sind: die bey Führung ihrer Aemter weder an Gott gedenken, noch die geringste Liebe gegen den Nächsten hegen, und bey denen sich die Absichten gar nicht finden, die bey ihren Aemtern erfordert werden. Unter den letztern verstehen wir diejenigen Herren, welche ihren blinden Neigungen zum Soldaten- und Jagdwesen, zu ihrem eigenen und ihrer Unterthanen grösten Nachtheil folgen: die bey den Soldaten nicht dasjenige erfordern, das sie zu Soldaten machet: sondern solche nur, wie die Kinder die Puppen, ansehen: und dabey ihre eigene Kräfte und Länder erschöpfen ꝛc. Diejenigen Menschen sind die elendesten und unglückseligsten, welche vielfache Knechte ihrer Neigungen sind, wie oben das Exempel mit dem Freiherrn Otemon solches zeiget, welcher ein Knecht des Hochmuths, des Ehrgeitzes, des Geizes und der Filzigkeit vornehmlich, und der Wollust zugleich ist. Wenn sich seine Herrschaften mit einander schlagen; so siehet es sehr zerrüttet und verwirret in seinem Geist aus. Der ruhigen Stunden zählet er wenig, und der verdrüßlichen desto mehr. Er ist aber nicht allein ein Knecht von diesen gedachten Neigungen; sondern seine Knechtschaft gehet viel weiter, wie oben seine Beschreibung zeiget. Er ist ein Bücherknecht, weil er sich derselben bedienen will, sich aber derselben nicht bedienen kan, wie er soll. Das Geld, so er daran wendet, ärgert ihn, dennoch die Begierde, für einen grossen Gelehrten und Liebhaber der Wissenschaften gehalten zu

werden, besieget bey ihm den sonst herrschenden Geiz: Wenn er ferner ein Buch aufschläget, so siehet er sein Unvermögen zu seinem Verdruß, es müste denn die Beschreibung von der Insel Felsenburg und dergleichen seyn 2c. Er ist ein Knecht der Redlichkeit, weil er nur aus Verbindungen, und die doch ziemlich stark seyn müssen, derselben, aber nur äusserlich, gemäß handelt. Er ist ein Knecht der Gottesfurcht, weil er nur aus Furcht der Hölle, und aus Furcht für gottlos geachtet zu werden, den äusserlichen Gottesdienst so ziemlich abwartet. Wir wollen nur sagen, damit wir uns bey ihm nicht länger aufhalten, wenn man sich seiner Beschreibung erinnert, daß man gar leicht erkennet, wie sein ganzer Lebenswandel, alle seine Handlungen auf Verbindungen beruhen, und keine ohne einen vorhergehenden Streit in seinem knechtischen Herzen erfolgen kan.

Es ist also, vermöge vorhergehenden, die Freiheit, oder die wahre Freiheit eine Eigenschaft des wahren Willens, hingegen die Sclaverey oder die falsche Freiheit eine Eigenschaft des falschen Willens.

§. 54.

Ungeachtet alle Verbindungen der wahren Freiheit und dem wahren Willen dergestalt entgegen sind, daß sie einander aufheben; so haben wir nichts destoweniger die Verbindungen in wahre und falsche zu unterscheiden. Eine wahre Verbindung nennen wir die Verknüpfung gewisser Bewegungsgründe des Willens mit

Handlungen, welche äusserlich den Handlungen des wahren Willens ähnlich sind: Eine falsche Verbindung aber nennen wir eine Verknüpfung erforderlicher Bewegungsgründe mit Handlungen eines falschen Willens. So wohl bey der wahren als falschen Verbindung können äusserlich die Handlungen der ersten mit den Handlungen der wahren Freiheit, und die Handlungen der andern mit den Handlungen einer falschen Freiheit, oder eines falschen Willens übereinstimmen, ob gleich bey solchen nicht einerley Gründe und Absichten zum Grunde liegen, wie leicht zu urtheilen: oder sie kommen wohl äusserlich mit einander überein, innerlich sind sie aber einander entgegen. Wenn einer durch gewisse Bewegungsgründe gehalten ist, sich fromm, keusch, äusserlich aufzuführen, so er doch in der That nicht ist; so ist eine solche Verbindung eine wahre. Diese suchet in etwas bey dem Subjekt den Mangel des wahren Willens und der wahren Freiheit zu ersetzen, obgleich keine Verbindung fähig ist, bey demselben einen wahren Willen zu erwecken, und ihm eine wahre Freiheit zuwege zu bringen: ob wohl dieser äusserlich ein Frommer und Gottesfürchtiger ist; so ist er bey weiten kein wahrer Frommer und Gottesfürchtiger, sondern nur ein Heuchler im Guten, in der Frömmigkeit. Wenn aber einer sich durch einen andern vermöge Drohungen oder Versprechen bewegen ließ, jemand Schaden zuzufügen rc. wozu er sonst nicht geneigt; so würde dieses eine falsche Verbindung seyn: oder wenn einer, der bisher

aus

aus einer wahren Verbindung fromm, redlich ꝛc. sich aufgeführet, in eine Dürftigkeit verfiel, und sich dadurch verleiten lies, die bisherigen Bewegungsgründe seines Wandels aus den Augen zu setzen, und seinen Nächsten zu betrügen ꝛc.; so würde er nunmehro aus einer falschen Verbindung handeln, da er vorhero aus einer wahren Verbindung ein guter Heuchler gewesen. Auf solche Weise ist auch die Sclaverey unterschieden: nämlich, es kan einer ein Sclav im guten, und der andere ein Sclav im Bösen seyn. Ein Sclav im guten handelt aus wahren Verbindungen, dahingegen ein Sclav im Bösen aus falschen Verbindungen (aber dennoch seinem Willen entgegen) handelt.

§. 55.

Die wahre Freiheit eines Geistes ist grösser, je grösser oder stärker sein wahrer Wille ist, nämlich je mehr derselbe wahre Neigungen in sich fasset, und je stärker solche sind: Folglich auch, je grösser der Bezirk seiner Erkentnis ist, weil der wahre Wille selbige voraussetzet. Man kan hieraus urtheilen, wenn die wahre Freiheit engere Grenzen hat.

Unsere falsche Freiheit ist aber grösser, je weiter unser falscher Wille gehet, nämlich je mehrere und je stärkere Neigungen derselbe in sich fasset, und ferner, je mehr unsere Kräfte hinlänglich sind, solchen selbst erfüllen zu können, oder zu machen, daß er von andern erfüllet wird. Die Hinlänglichkeit der Kräfte eines Geistes, seinen

wahren Willen erfüllen zu können, ist allezeit vermöge obigen mit seinem Willen verknüpft, und daher kein besonderer Grund, aus welchem die Grösse der wahren Freiheit zu urtheilen, wie im Gegentheil dasselbe bey dem falschen Willen ist.

Die Sclaverey eines Geistes ist also auch grösser, je grösser und stärker der Wille desselben ist, oder je mehrere und stärkere Neigungen derselbe in sich fasset, denen er nicht gemäs handeln kan, und in Ansehung deren er auch leiden muß, daß solchen von andern nicht allein nicht gemäs, sondern gar entgegen gehandelt wird. Wenn die Sclaverey geringer ist, kan auch daher leicht geurtheilet werden.

Ingleichen ist der Bezirk seiner sittlichen Verbindungen grösser, je grösser und stärker sein Wille, und je mehr er solchen aus einer äusserlichen sittlichen Nothwendigkeit entgegen handeln muß: wenn derselbe kleiner, ist auch daher zu ermessen.

Es leidet also eine vollständige wahre Freiheit, oder die in allem eine wahre Freiheit ist, keine Verbindung und keine Sclaverey: denn so weit wir eine wahre Freiheit haben; so weit haben wir, vermöge obigen, einen wahren Willen: so weit aber unser Wille ein wahrer Wille ist; so weit wird er auch nothwendig erfüllet, wie aus vorhergehenden erhellet. Wenn nun unser Wille in allem ein wahrer Wille ist; so ist nichts vorhanden, das uns nöthigte oder nöthigen könte, demselben entgegen zu handeln, worinne die Verbindung bestehet, wenn die Nothwendigkeit eine äusserliche sittliche ist, wodurch wir bestimmet werden,

den, unserm Willen entgegen zu handeln. Dergestalt kan keine Verbindung bey einer vollständigen wahren Freiheit statt finden. Wie nun eben so wenig eine natürliche Nothwendigkeit sich dem wahren Willen oder der wahren Freiheit, als eine äusserliche sittliche entgegen setzen kan: und hierinne die Sclaverey eines Geistes bestehet, wenn sich eine von diesen Nothwendigkeiten seinem Willen entgegen setzet; so kan auch keine Sclaverey bey oder neben der vollständigen wahren Freiheit statt haben. So weit auf diese Weise neben der Freiheit eines Subjekts bey ihm Verbindungen oder eine Sclaverey, auch unter seinen Umständen, vermöge obigen, eine Wahl statt haben; so weit ist seine Freiheit eine falsche und eine unvollständige wahre Freiheit.

Bey der grösten Verbindung eines Subjekts ist also auch dessen Freiheit die geringste, und seine Sclaverey die gröste.

Je mehr dergestalt unsere wahre Liebe, die wir oben sattsam erkläret haben, ursprüngliche Neigungen in sich fasset, und je mehr sie also Gegenstände hat; je mehr hat unser wahrer Wille, und folglich unsere wahre Freiheit, Gegenstände, da der Wille aus der Liebe vermöge obigen fliesset. Lieben wir also Gott und unsern Nächsten wahrhaftig; so haben unsere Liebe und unser Wille den höchsten Stafel ihrer Vollkommenheit, da die wahre Liebe gegen Gott alle andere wahre Liebe, vermöge obigen in sich fasset, und solche auch erzeuget, welches auch daher von dem Willen zu sagen. Und hierdurch hat auch un-

unsere wahre Freiheit den höchsten Stafel ihrer Vollkommenheit.

Im Gegentheil, je weniger unsere Liebe und unser Wille eine wahre Liebe und wahrer Wille sind, und je weniger sie Gegenstände haben, oder wenn sie am unvollkommensten sind; je geringer oder je unvollkommener ist alsdenn unsere Freiheit, und je grösser unsere Sclaverey. Wenn wir nun Gott und unsern Nächsten einer Kreatur halben, oder unsertwegen lieben, wenn wir hier dieses Wort misbrauchen sollen; so ist unsere Liebe vermöge obigen eine Kreatur- und falsche Liebe, und erzeuget daher auch einen falschen Willen und eine daher entstehende falsche Freiheit. Ueber dieses auch hat unsere Liebe, unser Wille, und daher auch unsere Freiheit nur einen Gegenstand, der die geliebte Kreatur, oder wir selbsten sind, der von einer sehr geringen Vollkommenheit ist, weswegen unsere falsche Freiheit eine sehr geringe, ja die unvollkommenste ist. Aus eben dem Grund ist unsere Sclaverey die gröste. Wir sind bey allen Handlungen, die wir in Ansehung Gottes, des menschlichen Geschlechts, der bürgerlichen Gesellschaft, worinne wir uns befinden, unsers Nächsten &c. zu begehen oder zu unterlassen haben, nicht anders als Sclaven anzusehen: wir begehen alle diese Handlungen aus Verbindungen, und folglich mit einem Verdruß: wir wünschen und verlangen, daß wir davon, als der Bauer von Frohndiensten, befreiet seyn möchten.

Wenn unser Wille mit dem Willen Gottes einerley ist; so stehet seiner Erfüllung nichts entgegen, ja er muß nothwendig in allem erfüllet werden. Auf solche Weise muß auch nothwendig unsere wahre Freiheit vollständig seyn. Im Gegentheil ist unser Wille dem Willen Gottes entgegen, und also ein falscher Wille; so kan er nicht erfüllet werden. Dessen ungeachtet müssen die Handlungen von uns geschehen, wozu wir durch den Willen und die Vorsehung Gottes bestimmet werden. Alle diese Handlungen müssen also von uns aus Verbindungen, oder einem natürlichen Zwang geschehen, und wir sind also dadurch die grösten Sclaven.

§. 56.

Wenn unsere Glückseligkeit aus der Erfüllung unseres Endzwecks, aus der Befriedigung unserer Liebe und unseres Willens entstehet; so ist unsere Glückseligkeit desto grösser, je grösser unsere Freiheit ist, oder je mehr wir unsern Endzweck erfüllen, und unsere Liebe und Willen befriedigen können. Im Gegentheil je grösser unsere Verbindung oder je grösser die Sclaverey unseres Gemüths ist; je grösser ist unsere Unglückseligkeit, weil wir hier unserm Endzweck, unserer Liebe und Willen entgegen handeln müssen. Wir empfinden allezeit einen Verdruß bey uns, wenn wir aus einer Verbindung handeln, und unser Misvergnügen ist je grösser; je grösser oder schwerer wir unsere Verbindungen achten. Es ist daher die Freiheit eine Quelle der

Glückseligkeit, und die Sclaverey eine Quelle der Unglückseligkeit und Unzufriedenheit.

Wenn wir nun Gott und den Nächsten wahrhaftig lieben, und also auch in Ansehung ihrer einen wahren Willen haben; so geniessen wir dergestalt durch unsere uns daher entstehende wahre Freiheit eine wahre Glückseligkeit: und wie unsere Freiheit dadurch die vollkommenste ist, der wir fähig; so ist es auch unsere Glückseligkeit.

Im Gegentheil, wenn wir uns nur selbst oder die Kreatur lieben, und die sogenannte Liebe gegen Gott und den Nächsten auf diese Liebe bauen; so finden wir durch dieselbe die unvollkommenste Glückseligkeit, da unsere Freiheit vermöge obigen auf diese Weise die unvollkommenste ist. Ja da die sogenannte Liebe gegen Gott und den Nächsten bey uns dergestalt blos auf Verbindungen beruhet, weil wir sie nur aus einer äusserlichen sittlichen Nothwendigkeit lieben: und wir doch in Ansehung ihrer die mehreste Handlungen zu begehen haben; so sind wir dadurch die grösten Sclaven, und alle diese unsere Handlungen sind nichts anders als Gesetzes- und Sclavenwerke, die allezeit mit einem, zum wenigsten verborgenen Verdrus vergesellschaftet sind, und also unsere Unglückseligkeit vermehren.

§. 57.

Bey Gott kan unmöglich eine Verbindlichkeit und Sclaverey statt haben, weil er die vollkommenste Freiheit besitzen muß, indem in allem

lem sein heiliger Endzweck und Wille nothwendig erfüllet werden müssen, und er widrigenfalls von etwas abhangen müste, welches aber seiner Gottheit entgegen. Wollen wir also Gott in Ansehung der Freiheit änlich seyn; so müssen wir also uns nach einer solchen bemühen, die mit keiner Verbindung und Sclaverey verknüpft ist. Eine solche Freiheit aber können wir vermöge obigen nicht anders erlangen, als wenn wir völlig in seinen Endzweck treten, und unsere Liebe und unsern Willen den seinigen gleichförmig machen.

Es erhellet hieraus und aus obigen, daß, wenn kein Gott wäre, kein einiger Geist, so vollkommen er auch seyn möchte, einer wahren Freiheit und Glückseligkeit fähig seyn könte.

Wenn es möglich, daß wir eine wahre Liebe und einen wahren Willen gegen Gott und den Nächsten heucheln könten, nämlich dergestalt, daß wir äusserlich alle Handlungen begiengen, die andere aus reinen und ihren wahren Absichten, aus der wahren Liebe gegen Gott und den Nächsten begehen, aber im Herzen unsere Liebe gegen Gott und den Nächsten dennoch auf die Eigenliebe, oder auf die falsche und verderbte Selbstliebe baueten, und daher unsere eigene Vollkommenheit dabey zu unsern einigen, oder in Ansehung der gemeldeten Selbstliebe vorzüglich zu unserm Endzweck hätten; so würden wir auf solche Weise nicht viel weniger unglückselig seyn, als wenn wir das äusserliche auch unterlassen hätten, nämlich vermöge der Verbindungen und unserer Sclaverey,

verey, die unserer Liebe und unserm Willen allezeit entgegen, und folglich auch unserer Glückseligkeit: und wir würden dergestalt unmöglich der Glückseligkeit theilhaftig seyn können, die aus einer wahren Freiheit, aus welcher wir gedachte Handlungen begehen sollen, entstehet. Wir sind dergestalt nichts anders als sittliche Sclaven im Guten.

Aus dem vorhergehenden erhellet genugsam, daß alle diese Begriffe von der Freiheit des Gemüths, in welchen Verbindung und Sclaverey mit der Freiheit vermischet, und mit einander verknüpft sind, nicht richtig seyn können.

§. 58.

Wir sind frey vom Gesetz, wenn wir solches aus keiner Verbindung beobachten, sondern die Handlungen, die es von uns fordert, dergestalt begehen würden, wenn auch keine Verbindung und kein Gesetz vorhanden wäre. Wir sind aber Knechte und Sclaven vom Gesetz, wenn wir solches blos aus Verbindungen, in Ansehung der damit verknüpften Strafen und Belohnungen beobachten, ausserdem aber die Handlungen nicht begehen würden, welche dasselbe erfordert. Wenn wir auf diese Weise Gott von ganzem Herzen und den Nächsten als uns selbst von Natur lieben könten; so wären uns die göttlichen Grundgesetze Matth. 22, und folglich alle göttliche und Vernunftgesetze keine Gesetze: wir wären davon frey, indem wir solche erfüllen würden,

den, wenn sie uns Gott auch nicht befohlen. Ja weil keine Liebe dießfalls bey uns stärker seyn könte, als die Liebe gegen Gott; so wäre keine Verbindung möglich, die uns von der Beobachtung dieser Gesetze abgezogen hätte, oder davon abziehen können, Röm. 8, 35. folg. Auf solche Weise sind wir durch den wahren Glauben an Christum, der durch diese Liebe thätig und lebendig ist, frey von allem Gesetz.

Christus hat uns dergestalt auch frey gemacht von dem Gesetz des Fleisches, der Sünde, der falschen Liebe, da ein wahrer Glaubiger keine Verbindung, auch keine innerliche sittliche Nothwendigkeit mehr bey sich erkennet, wodurch er zur Beobachtung dieser Gesetze getrieben und angereizet würde. Nichts, weder Hohes noch Tiefes rc. kan ihn von der wahren Liebe gegen Gott trennen.

Christus hat uns ferner dergestalt frey gemacht vom Tod, Teufel und Hölle rc., weil wir durch ihn solche so wenig fürchten als lieben.

In dieser Freiheit nun, die uns Christus zuwege gebracht, und der wir durch den wahren Glauben an ihm fähig sind, bestehet nun diejenige, welche wir die christliche oder theologische Freiheit nennen.

So wenig aber der wahre Glaube an Christum und eine wahre Liebe gegen Gott und den Nächsten von unsern natürlichen Kräften herrühren können; so wenig können wir dieser Freiheit von Natur fähig seyn, sondern diese sowol als jene beruhen bey uns auf der Gnade Gottes.

Es kan hieraus geurtheilet werden, daß, wenn wir einer wahren Liebe und eines wahren Willens, wie wir solche in obigen erkläret haben, auch der dazu erforderlichen Erkentnis von Natur fähig wären, wir in allen Umständen, welche sie auch seyn möchten, zufrieden und glückselig seyn und einer wahren Freiheit geniessen würden. Da aber eine solche Gemüthsfreiheit, eine wahre Liebe und ein wahrer Wille blos allein in uns von der Wirkung des Geistes Gottes abhangen müssen, wenn wir solche besitzen sollen, und wir in diesem Leben unsere Menschheit nicht völlig ablegen können; so entstehet in uns nothwendig dadurch eine wahre Zufriedenheit, welche eine wahre Glückseligkeit seyn würde, wenn wir diesfals in diesem Leben das Menschliche ausziehen könten. Es ist daher der Genuß einer solchen Freiheit, oder einer christlichen Freiheit; und der wahren Zufriedenheit, die wir auch eine christliche oder theologische Zufriedenheit nennen können, bey dem Paulus, als einem wahren Glaubigen und Apostel sowol nichts unmögliches, als vielmehr ein offenbar Merkmal seiner genauen Gemeinschaft mit Gott gewesen, wie er sich denn derselben in dem Herrn Phil. 4, 11. u. f. rühmet, wenn er saget: **Ich kan niedrig seyn, und kan hoch seyn, ich bin in allen Dingen und bey allem geschickt, beide satt seyn und hungern, beide übrig haben und Mangel leiden. Ich vermag alles durch den, der mich mächtig machet, Christus** u. s. f.

Diese christliche Freiheit und Zufriedenheit gründet sich aber, wie aus obigen sattsam erhellet, auf ein wahres Christenthum, das auf keiner Hofnung des Himmels und auf keiner Furcht für der Hölle, sondern auf einem wahren Glauben an Christum, der durch eine wahre Liebe gegen Gott lebendig und thätig ist, beruhet. Bey denen also die gottesdienstliche Handlungen auf einer solchen Hofnung und Furcht beruhen, sind keine christliche Freie, sondern christliche Sclaven, weil ihr ganzer Glaube ein Werk ihrer Natur, ein historischer Glaube ist, und daher ihre Handlungen blos auf Verbindungen, und diese auf vorgedachten Bewegungsgründen beruhen. Diese können höchstens keiner andern Zufriedenheit, als einer falschen und eingebildeten, fähig seyn. Herr Baron von Weinglas, der 80000 Rthlr. und mehr durchgebracht, und über dieses seine Güter auf das äusserste verschuldet hat, daß ihm die Verwaltung derselben genommen worden, und ihm zu seinem Unterhalt nur was weniges ausgesetzet werden können, wird dadurch genöthiget seine Füsse unter die Tafel eines andern zu stecken. Er ist in seiner Jugend ein Jenaischer sogenanter Renomist gewesen, und hat dadurch nebst seinen sonst gemachten Debauchen sich bey einem mässigen Alter einen kränklichen und schwachen Körper, den er kaum noch fortschleppen kan, zuwege gebracht. Die Gesellschaft fehlet ihm: an gelehrten Sachen hat er keinen Geschmack: seine steife Schenkel und kraftloser Leib dulden nicht durch einen often Spatziergang

sich

sich die Zeit zu verkürzen: Sein Wohlthäter schränket ihn sehr ein: was thut er? Er nimmet seine Zuflucht zur Bibel: er lieset darinne: er betet, er singet. Aber was hat er wohl für Bewegungsgründe dazu? Die Furcht für der Hölle, weil er einen Fus schon ins Grab gesetzet siehet: weil er sich, in seinem ganzen Leben viele gute Handlungen gethan zu haben, nicht erinnern kan: weil er Peters Eigensinn, der ihn im Himmel nicht einlassen möchte, und die für ihn schon offene Hölle fürchtet: weil er keinen andern Zeitvertreib finden kan. Wir hören ihn einsmals das des Abends bey Schlafenszeit neben unsern Zimmer in dem seinigen seufzen: wir glauben es sey ihm ein harter Zufall begegnet; wir hören ihn Seufzer wiederholen und dabey ängstlich reden. Theils eine Neubegierde, theils eine Sorge für ihn ziehet uns ans Fenster, um zu sehen, ob er noch Licht habe. Das Licht ist ausgelöscht, aber wir hören es nun desto deutlicher. Es sind lauter schöne] Stoßgebete, die er mit einer Innbrunst auszusprechen scheinet, und fast bey jedem Wort lässet er einen Seufzer fahren. Wir geben die folgende Zeit weiter acht; und werden gewahr, daß er alle Abend damit fortfähret, auch alle Morgen seine Betstunde hält. Wir bekommen die besten Gedanken von ihm: Wir rühmen gegen andere die göttliche Vorsehung, die ihm aus einen Ueberfluß des zeitlichen in eine Armuth gesetzet, und ihm darinne die Augen geöfnet, daß er seine ehemalige Thorheiten erkennen und bereuen und dadurch einmal ein Erbe der himmlischen

Se-

Seligkeit werden könne. Allein bey der ersten Gelegenheit, da die Weinbouteillen und Gläser, die man aufträget und einschenket, nicht gezählet werden, entdeckt der Herr Baron auf einmal sein Christenthum: Er lässet es sich wohl schmecken: Er rühmet sich seiner Jugendthorheiten: Er erinnert sich mit Vergnügen, wie er seinen grossen Reichthum durch allerhand Agremens geschmolzen, wie er vor einigen Jahren noch verschiedene Sorten Wein in Wassereimern auftragen zu lassen gewohnt gewesen, daß seine Zimmer verschiedene mal so damit benetzet worden, daß er den Anwesenden fast in die Schuhe gelaufen: Er geniesset ein groß Vergnügen, dasselbe mit besondern Umständen den Anwesenden zu erzehlen, und vergisset nicht dabey sich ein Air und seinen Worten einen besondern Accent zu geben. Die Weingeister werden mehr und mehr rege bey ihm: er fänget an Schmollis und Fiducit zu trinken und wird recht fidel. Er herzet und küsset seine Nachbarn, vornehmlich aber den freigebigen Wirth, und vergisset gänzlich dabey nicht allein sein Christenthum, sondern sogar sein hochadelich Herkommen. Die Sprache verlieret sich endlich, er kan nicht mehr gehen und stehen, und fällt gar vom Stuhl. Nichts destoweniger fängt er den andern Morgen seinen christlichen Wandel mit beten und singen wieder an, wo er es den vorigen Tag gelassen, und fähret damit fort, bis ihm eine neue Gelegenheit aufstösset, sein ganzes Christenthum wieder dem Weinglas zur Beute zu geben, und solches demselben aufzuopfern. Er

wechselt mit seinem Christenthum und Schmollis Fiducit, wie es die Gelegenheit und Umstände erlauben und erfordern. Uber dieses auch lebt und regt sich in ihm nicht vielweniger sein freiherrlicher Hochmuth bey seinem Elend, und da er noch dazu die Sclavenfessel seines Wohlthäters träget, als in seinen Wohlstand: ein neues Merkmal seines Christenthums! Sein edler Geist, sein edel Blut, die von so vielen Ahnen durch viele Jahrhundert abstammen, erlauben nicht, daß er von geringen Dingen redet, und sich zu niedrigen herablässet: Doch mit einem Glas Wein kan ihm der schlechteste Mensch seinen Hochmuth dämpfen, und ihn ganz fidel machen 2c. Der Herr Baron von Weinglas ist nicht allein ein christlicher Sclav, sondern hat noch gar sehr viele Brüder unter denen, die sich Christen nennen, und es in der That zu seyn, sich wohl überreden. Die keine wahre Liebe gegen Gott und den Nächsten bey sich spüren, denen die Gesetze Christi noch Gesetze sind 2c, die können sich mit grösten Grund darunter rechnen: doch einer mehr als der andere, nämlich je mehrere und grössere Verbindlichkeit das Christenthum bey ihnen erwecket, und ihnen ihre äusserliche christliche Handlungen schwer machet. Wir wollen nun noch einigen vermuthlichen Einwürfen in folgenden begegnen.

§. 59.

Es möchte mancher Leser unsere erklärte Freiheit zu hochgetrieben achten, und diejenigen, die sich derselben rühmen könten, wären dennoch derselben

selben nicht in allem fähig: Man gründe ferner auf die Freiheit die sittliche Zurechnung: wenn wir nun jene den mehresten Menschen streitig machen wolten; so würde auch diese wegfallen. In Beantwortung dieser Einwürfe berufen wir uns auf unsere gegebene Beweise, welche selbst zweifelhaft gemacht, oder bestritten werden müssen, wenn die Einwürfe von einer Wirkung seyn sollen. In Ansehung des ersten fügen wir noch bey, daß wir mit dem Ebenbild Gottes in uns die Freiheit, als ein vortreflich Kleinod desselben, zugleich verlohren haben, und wir auch nimmermehr solche wieder erlangen können, als bis in uns das Ebenbild Gottes durch eine neue Geburt, die nur von der göttlichen Gnade abhanget, hergestellet worden: ausserdem sind und bleiben wir die grösten Sclaven.

Was das andere anbelanget; so ist es entweder was wahrhaftig gutes, oder was falsches gutes und böses, das uns sittlich zugerechnet werden soll. Das erste gründet sich auf den wahren Endzweck, auf einen wahren Willen, auf wahre daher fliessende Absichten, vermöge obigen, und ohne diese sind wir nicht fähig, etwas wahrhaftig gutes zu thun. Da nun die sittliche Zurechnung ein Urtheil ist von der Sittlichkeit unserer Handlungen, nämlich von ihren sittlichen Ursachen und sittlichen Folgen, welche beiderseits entweder gute oder böse sind: und der wahre Endzweck, der wahre Wille die Ursachen des wahren Guten, das wir gethan haben, sind, auch das wahre Gute eine Folge unserer dem wahren

Endzweck und Willen gemässen Handlungen ist; so kan uns unmöglich etwas wahres Gutes zugerechnet werden, wenn wir den wahren Endzweck einen wahren Willen, und daher eine wahre Freiheit nicht haben. Aber so weit wir den wahren Endzweck, den wahren Willen haben sollen und können, die wir nicht haben, kan uns daher die sittliche Unterlassung des wahren Guten zugerechnet werden.

In Ansehung des falschen Guten und Bösen, das wir thun, und welches nicht auf den wahren Endzweck und Willen zugerechnet werden kan, sind wir Sclaven der Unwissenheit oder unserer Neignngen, die falsche sind, und daher theils, welche die ursprüngliche genennet werden, einen falschen Endzweck zu ihren Gegenstand haben, theils, welche die abgeleiteten oben genennet worden, den falschen Willen ausmachen, weswegen alles dieses uns auf unsern falschen Endzweck und Willen zugerechnet werden muß. Hat derjenige, der das Urtheil von der Sittlichkeit unserer Handlungen fället, keine richtige Erkentnis von der Sittlichkeit, oder ist dessen Urtheil nicht richtig, weil er eben den falschen Endzweck hat, den wir haben; so rechnet er uns dasjenige als gut zu, was ihm scheinet unsern Endzweck befördert zu haben, und dasjenige als böse, was ihm scheinet, daß wir dadurch unserm Endzweck entgegen gehandelt hätten. Dieses hat statt, es mag uns eine Freiheit oder Sclaverey zugeeignet werden. Denn die Zurechnung geschiehet durch die sittliche Nothwendigkeit, die zwischen unsern End-

zweck

zweck oder Willen und unsern Handlungen sich findet, welche Nothwendigkeit auch vermöge vorhergehenden bey der Sclaverey statt hat. Hat derjenige aber, der die Zurechnung thut, eine wahre Erkentnis des Guten; so kan er unmöglich uns als Sclaven etwas gutes sittlich zurechnen: Denn das wahre Gute setzet allezeit den wahren Endzweck und Willen zum Grunde: wir haben aber als Sclaven einen falschen Endzweck und Willen, weswegen uns Gott nichts wahres gutes, sondern lauter böses zurechnen muß, da nichts gutes nach diesen möglich ist. Dieses ist daher klar und unleugbar: Ein falscher Endzweck und Wille kan vermöge obigen unmöglich erfüllet werden, und daher können unsere Handlungen und Absichten, durch die wir ihre Erfüllung zu erhalten gedenken, unmöglich zu ihrer Erfüllung etwas beitragen: Da nun darinne, daß sie etwas dazu beitragen, das Gute derselben vermöge obigen bestehet; so folget, daß nichts Gutes in Ansehung eines falschen Endzwecks und Willens möglich, und daß also kein sittlicher Sclav etwas gutes thun könne.

Wir empfinden als Sclaven eben sowohl ein Verlangen, daß unser Endzweck und Wille möge erfüllet werden, als die Freien, in welchem Verlangen, wie schon oben gedacht, unser Verlangen, glückselig zu seyn, bestehet, und welches unser erstes und letztes Verlangen ist: Nun sind aber alle unsere Handlungen und Absichten diesem Verlangen entgegen, weil sie nichts zu der Erfüllung unseres Endzwecks und Willens beitragen, und wohl gar

die Erfüllung derselben hindern, da der Endzweck der Gegenstand dieses Verlangens ist, in welchem auch die Liebe bestehet. Was unserm Endzweck und also diesem Verlangen entgegen, das nennen wir böse; folglich alles, was wir als Sclaven thun, das ist böse. Und da solches aus unsern Endzweck und Willen vermittelst einer sittlichen Nothwendigkeit fliesset; so muß uns Gott auch alles dieses als böse zurechnen.

Alles Böse aber ist in der Welt gut, weil es Gott auf das Beste zu der allgemeinen Vollkommenheit der Welt, oder seinen göttlichen Vollkommenheiten gemäß, anzuwenden weiß, und solches auch wirklich also anwendet, welches aus folgenden erstlich deutlich werden wird. Weil aber solches seine Güte nicht nach unsern falschen Endzweck und Willen hat, und haben kan, sondern durch die weise Anwendung Gottes; so kan uns auch dieses nicht als gut deswegen von Gott zugerechnet werden. Auf solche Weise hebet unsere Sclaverey die sittliche Zurechnung nicht auf, oder thut derselben nicht den geringsten Nachtheil.

Daß die Sclaverey der sittlichen Verbindlichkeit entgegen, erhellet genugsam daher, daß sie größtentheils aus derselben vermöge obigen, entstehet.

Ist also der Mensch von Natur einer Verbindlichkeit fähig; so ist er auch geschickt, seine Handlungen gewissen Gesetzen gemäß einzurichten. Er ist daher auch fähig seine Handlungen nach den bürgerlichen Gesetzen, welche Regeln der Hand-

lungen der Bürger sind, durch deren Beobachtung der Endzweck der bürgerlichen Gesellschaft befördert und erhalten wird, einzurichten. Mit diesen Gesetzen müssen willkürlich Strafen verknüpft werden, damit sie diejenigen Bürger beobachten, welche entweder die wahre Gründe und Absichten dieser Gesetze nicht einsehen können, oder welche der gemeinen Glückseligkeit widerstreitende Neigungen bey sich hegen: denn wenn bey solchen Bürgern keine willkürliche Belohnungen, und hauptsächlich keine willkürliche Strafen mit den Gesetzen verknüpft würden; so wäre kein Grund vorhanden, warum sie nicht nach ihren Dünken und ihres Herzens Neigungen, und folglich der gemeinen Glückseligkeit, entgegen handelten. Wie man die reissende Thiere und unsinnige Menschen in Ketten und Fesseln leget, daß sie andern, und diese sich selbst nicht schaden mögen; so sind die bürgerlichen Verbindungen, vermöge der bey sich führenden Strafen, nichts anders als sittliche Ketten und Fesseln, worinne man die lasterhaften und bösgesitteten Bürger leget, und sie dadurch hindert, daß sie nicht der gemeinen Glückseligkeit sowohl, als ihrer Nebenbürger und ihrer eigenen entgegen handeln. Lasterhafte Menschen sind in der That nicht anders als unsinnige und rasende im sittlichen Bezirk zu betrachten, welche bey richtiger und deutlicher Einsicht in ihre Neigungen und Thorheit einen Eckel und Abscheu für ihren Lastern und für sich selbst haben würden, gleich wie diejenige, die natürlich unsinnig gewesen, für ihre Handlungen, nachdem sie zur Ge-

sundheit ihres Gemüths gelanget, einen Grauen erhalten und sich deren schämen, wenn sie davon hören. Es können nun ferner die bürgerlichen Gesetze keine Kraft haben, wenn die Strafen nicht an ihren Uebertretern vollzogen, oder die Belohnungen den Gehorsamen nicht zugeeignet werden, welches durch die sittliche Zurechnung geschiehet: denn ausser dem wäre es eben so viel, als wenn keine Bewegungsgründe mit den Gesetzen verknüpft, oder als wenn dieselbe ohne bürgerliche Verbindung wären. Eben dieses hat statt, wenn die Strafen oder Belohnungen, als Folgen ihrer Gesetzeshandlungen, bald einigen zugerechnet werden, bald einigen nicht.

Wir finden ferner auch bey unvernünftigen Thieren, bey Hunden, Katzen, Pferden rc. daß sie durch eine Verknüpfung gewisser Strafen oder Belohnungen von kürlichen Handlungen abgezogen und auch zu selbigen geleitet werden können. Ob nun wohl solches keine sittliche Verbindung aus den obengegebenen Gründen zu nennen; so ist es doch derselben sehr ähnlich, und man kan es mit dem Wort Nöthigung, oder mit einem andern beliebigen bemerken. Dieses kan auf diejenigen Menschen und Bürger angewendet werden, die den eigentlich genannten blinden Neigungen ihres Herzens, wie das Vieh, folgen.

Weil Gott durch willkührliche Strafen und Belohnungen, die er mit seinen Gesetzen verknüpft, keine innere und wahre Gerechtigkeit bey den Menschen erhalten kan, die vielmehr eine wahre Liebe und einen wahren Willen erfordert, welche aber ver-

möge

möge obigen durch keine Belohnungen und Strafen erwecket werden können; so können auch Himmel und Hölle, oder ihre Vorstellung keine Mittel abgeben, bey den Menschen eine innere und wahre Gerechtigkeit, eine wahre Liebe und einen wahren Willen gegen Gott, den Nächsten und sich selbst, zu erzeugen. Daher zu urtheilen, daß Gott diese Folgen nicht als willkürliche Bewegungsgründe mit seinen Gesetzen, mit dem Gehorsam und Ungehorsam der Menschen verknüpfet habe, weil sie keine Mittel sind, seine Absicht bey ihnen, nämlich eine wahre Glückseligkeit, eine innere oder wahre Gerechtigkeit, zu erhalten und zu befördern. Auch nicht deswegen, daß die Sünde, weil sie ein unendlich Wesen beleidiget, eine unendliche Strafe und Rache erfordere: denn man könte hier sagen, es erfordere dieses auch eine Unendlichkeit der Sünde, wenn man jene aus einem geometrischen Verhältnis betrachten wolte; sondern, daß er obgedachte Folgen, als natürliche Belohnungen des Gehorsams und als natürliche Strafen des Ungehorsams und der Ungerechtigkeit der Menschen gegen ihn, denenselben nur geoffenbaret. Es ist unmöglich, daß Gott den Ungerechten und Ungehorsamen der Früchte der Gerechtigkeit und des Gehorsams genüssen lassen könne.

Es würde allzunachtheilig von dem höchsten Wesen geurtheilet seyn, wenn man dafür halten wolte, die Gesetze, die derselbe gegeben, rühreten blos von einer blinden Willkür desselben her, nämlich, weil es solche gewollt, und es hätte solche gewollt, weil es dieselben gewollt 2c. kurz, weil sein Wille die Eigen-

schaft habe, ohne Grund sich zu etwas zu bestimmen. Hat er sie aber aus zureichenden Gründen gegeben; so sind sie nothwendig Gesetze der gesunden Vernunft, oder einer wahren Weisheit, dergestalt, daß wir sie selbst für unsere Gesetze erkennen, und aus einer wahren Freiheit erfüllen würden, wenn wir eine hinlänglich reine Vernunft, oder eine wahre Weisheit besässen. Da uns aber diese fehlet; so hat uns Gott diese Gesetze nur geoffenbaret. Gott hat uns also in seinem heiligen Wort die Gesetze aller seiner Gesetze geoffenbaret: Liebe den Herrn deinen Gott vom ganzen Herzen ꝛc. und deinen Nächsten als dich selbst, durch deren vollkommene Erfüllung wir alle göttliche, alle Vernunft- und Naturgesetze vollkommen erfüllen, und uns dadurch eine innere und wahre Gerechtigkeit zueignen würden. Wenn solche keine Gesetze der gesunden Vernunft, wie hätten wir solche oben aus Gründen richtig herleiten können?

Man möchte auch in Ansehung der natürlichen Nothwendigkeit, welche wir oben bey der Freiheit zugelassen, einwenden, daß diese Nothwendigkeit keine sittliche Zurechnung dulde. Es hat nun wohl dieses vor der weltlichen Obrigkeit, überhaupt vor den Menschen statt, wenn sich einer auf eine solche Nothwendigkeit berufen könte, weil die Obrigkeiten in der Welt nicht auf den Willen des Unterthanen, wo er sich nicht durch Handlungen an Tag leget, sehen und solchen mit bestrafen kan, da es ihr nicht möglich, demselben in das Herze zu sehen: allein da Gott das Innerste des Herzens eines jeden kennet; so ist der böse und falsche Wille, der

durch

durch eine natürliche nothwendige Handlung erfüllet wird, auch ohne diese Erfüllung, nothwendig vor demselben sträflich und der Zurechnung fähig, obgleich die Handlung nicht an ihr selbst: da zudem das Subjekt auch nach seiner Freiheit die Handlung begangen haben würde, wenn es dazu nicht durch eine natürliche Nothwendigkeit würde bestimmet gewesen seyn.

Jngleichen möchte gefraget werden: wie denn möglich, daß eine allgemeine Vollkommenheit in den Zusammenhang der Dinge und eine allgemeine Glückseligkeit der erschaffenen Geister, so weit beide möglich, in Ansehung der vernünftigen Geschöpfe selbst, die solche entweder, so viel durch ihren Beitrag dazu erfordert wird, nicht zu befördern wissen, oder solche nicht befördern wollen, erhalten werden könte, wenn Gott ihre Erkentnis und Willen nicht auf eine nothwendige natürliche Weise, also zum Nachtheil ihrer Freiheit bestimmet hätte, daß ihre Handlungen das erforderliche zu der allgemeinen Vollkommenheit, als Maschinenhandlungen beitragen müsten? Wir wollen hier erst einiges voraussetzen in Ansehung der allgemeinen Vollkommenheit in dem Zusammenhang der Dinge.

Die Weisheit kan nichts anders als Vollkommenheiten wirken, weil sie eine Wissenschaft derselben ist. Wenn dergestalt eine Unvollkommenheit vorhanden, die nicht nothwendig ist; so wird man nicht anders urtheilen können, als daß eine Thorheit ihre Ursache gewesen, indem die Thorheit in der Unwissenheit von Vollkommenheiten, oder solche wirklich zu machen, bestehet. Wenn Gott also vollkommen

weise seyn soll, muß er allen Dingen, die er wirklich gemacht hat, ihre gröste Vollkommenheit, oder die, deren sie fähig, gegeben haben. Gesetzt, er habe ein Wesen wirklich gemacht nicht in der Vollkommenheit, deren es fähig; so würde es ihm so weit an wahrer Weisheit ermangelt haben. Er würde auf diese Weise kein göttlich Wesen seyn können. Es widerstreitet auch solches seinen andern göttlichen Vollkommenheiten und Eigenschaften.

Gott muß daher nach seiner vollkommenen Liebe, Willen, Weisheit, Vorsehung ꝛc. nothwendig alle Dinge nicht allein in ihrer grösten Vollkommenheit herfür gebracht, sondern sie auch dergestalt verknüpft haben, wie es ihre Vollkommenheit, der sie fähig, erfordert, oder er hat ein jedes wirkliches Wesen zu allen dessen Zeiten in den Ort in der Welt gesetzt, worinne es jederzeit seine gröste Vollkommenheit vor allen andern Orten in derselben besitzet: ausserdem müste es ihm nothwendig an einer vollkommenen Liebe, Willen, Weisheit und Freiheit ꝛc. ermangelt haben.

Er hat also auch den Zusammenhang der Dinge dergestalt eingerichtet, daß ein jedes verständiges von ihm herfürgebrachtes Wesen in solchem so viel Glückseligkeit genüsset, als deren es fähig, und daß ein jedes Geschöpf zu der Glückseligkeit und der Vollkommenheit aller andern alles mögliche beitragen muß.

Nun sind wohl viele verständige Wesen, die keiner wahren Glückseligkeit zu allen ihren Zeiten genüssen können, wegen der Schwäche ihrer wesentlichen Kräfte, die keiner solchen Neigungen, wie

die wahren Neigungen sind, welche zur wahren Liebe und zum wahren Willen, vermöge obigen, erfordert werden, ingleichen die keiner solchen Erkentnis, welche diese Neigungen begleiten muß, wovor oben, fähig sind. Es sind diese entweder niemals, oder nach einigen Zeiten, einer wahren Glückseligkeit fähig. Er hat diese leztere darum wirklich gemacht, weil sie in Zukunft einer wahren Glückseligkeit fähig sind: und da er ihre vorige Unvollkommenheit nicht hindern können, wenn er sie wirklich und einmal wahrhaftig glückselig machen wollen, durch die sie als durch Mittel zu ihrer wahren Glückseligkeit gelangen müssen; so hat er sie doch, so viel möglich, in dem Zusammenhang der Dinge also gesetzet, wie sie am geschwindesten zu ihrer wahren Glückseligkeit gelangen können, und wie sie am wenigsten einer falschen Glück- und Unglückseligkeit unterworfen. Diejenigen aber, die niemals einer wahren Glückseligkeit fähig sind, hat er als Mittel zur Beförderung der Glückseligkeit anderer wirklich gemacht, die ohne deren Wirklichkeit und ohne Verknüpfung mit ihnen ingleichen einer wahren Glückseligkeit unfähig gewesen seyn würden. Es können ja die zur Hölle verdamten Menschen Mittel gewesen seyn bey einigen und vielen von ihren Nebenmenschen, solche glückselig zu machen, solche zu einer ihnen nützlichen Erkentnis ihrer selbst, ihres Schöpfers ꝛc. zu führen, wie z. E. in einem Staat die Hinrichtung eines Mörders viele abhält, ein gleiches Verbrechen zu begehen ꝛc. Wer kan auch von uns die Absichten Gottes ergründen, die er gehabt, die Verdamten und die Teufel wirklich zu machen?

machen? Genug, daß es seinen göttlichen Vollkommenheiten gemässer, solche herfür, als nicht herfür zu bringen. Ein Baumeister muß ja, wenn er ein kostbar Gebäude aufführet, einige Steine und Werkstücke sowohl zu den edelsten Oertern, als einige zu den unedelsten und verächtlichsten Oertern desselben brauchen. Er kan deswegen, wenn der Pallast seine Vollkommenheit haben soll, nicht darinne die unedelsten Theile weglassen. Und wenn diese letzten Steine zu ihm sagen würden: Lasset uns gar weg, oder gebrauche uns an einem edlern Ort; so würde er antworten: Ihr seyd Steine und meinem Willen unterworfen: ich kan eurentwegen den Pallast nicht unvollkommen lassen: ich wähle euch zu den unedelsten Theilen des Werks, weil ihr die unedelsten Steine seyd: Ich würde nicht allein meiner Wissenschaft, sondern auch der Vollkomheit des Werks entgegen handeln, wenn ich euch sowohl weglassen, und andere edlere Steine an eurer Statt gebrauchen, als euch an edlere Oerter stellen, und edlere Steine an die euch zukommende Oerter setzen wolte. Würden alsdenn nicht die edlern Steine über meine Unwissenheit und Thorheit, oder über meine Ungerechtigkeit sich zu beklagen Ursache haben? Wäret ihr edler an euch selbst; so würdet ihr auch zu einem edlern Ort, als zu dem, wohin ihr bestimmet seyd, gewehlet worden seyn. Uns deucht, dieses Gleichnis möchte die Sache am besten erläutern.

Wir kommen nun auf die Beantwortung der vorhin gemachten Frage. Es ist nun nicht zu leugnen, daß die allgemeine Vollkommenheit der Dinge un-

möglich

möglich von den vernünftigen Geschöpfen gehörig durch ihren Beitrag befördert werden kan, woferne sie nicht den Endzweck Gottes zu ihrem Endzweck haben, und die erforderlichen Mittel dazu nicht hinlänglich erkennen, welches auch eine deutliche Erkentnis des ganzen Zusammenhangs der Dinge erfordert, oder woferne Gott nicht dabey mitwirket. Jenes übersteiget aber die menschliche Gemüthskräfte sehr weit; also muß in Ansehung des Beitrags der Menschen zur allgemeinen Vollkommenheit der Dinge und der allgemeinen Glückseligkeit aller einer Glückseligkeit fähigen Geister der Beitrag Gottes selbst nöthig seyn.

Dieser bestehet nun darinne, daß er bey der Schöpfung der Dinge bereits durch ihre Verknüpfung die Handlungen derselben, wie sie die Erreichung seines Endzwecks erfordert, mittelbar bestimmet und fest gestellet hat, dennoch ohne den geringsten Nachtheil der Freiheit seiner vernünftigen Geschöpfe. Wir wollen dieses durch folgendes erläutern. Wir kennen des Lucius seine Art zu denken und seine Neigungen: wir urtheilen daher, wenn derselbe Gelegenheit hätte, von der Bewegungskunst einen Unterricht zu empfangen, er werde darinne was besonders thun, und einmal viele Meister in derselben übertreffen. Wir verschaffen ihm daher eine Gelegenheit, daß er Bücher von dieser Wissenschaft in die Hände bekommt, und daß er die Freundschaft eines Meisters in derselben erlanget. Wir wissen zum voraus, daß sich dieser ein Vergnügen machen wird, dem jungen Menschen allen Unterricht zu geben, wenn er seinen

nen natürlichen Hang und Fähigkeit erkennen werde. Sind wir nun eine natürliche Ursache von dem Eifer dieses Jünglings gegen diese Kunst, der sogleich durch seine Bekantschaft mit gedachten Meister in ihm entstehet, und daß er daher frühzeitig ein vollkommener Meister darinne wird, und bald seinen Lehrherrn selbst übertrift? Es wird es niemand sagen können. Sind wir gleich der Anlaß oder eine sittliche Ursache davon; so bleibet dennoch seine Freiheit dadurch gänzlich ungekränket. Ingleichen, es suchet einer den Cajus von einer guten Meinung, oder von dem Beifall, den er gewissen nützlichen und christlichen Lehren giebt, aus einer bösen Absicht abzuziehen, und spielet ihm daher Bücher in die Hände, worinne diese Wahrheiten abgeschmackt gemacht und widerlegt werden. Cajus lieset selbige, aber es entstehet bey ihm eine ganz andere Wirkung, nämlich er bekommt dadurch eine desto tiefere Einsicht in diese Wahrheiten und in die Schwachheit ihrer Feinde und Gegner. Dieser Gelehrte hat nun gewis nach seinem Wissen und Willen des Cajus tiefere Einsicht in diese Wahrheiten nicht nothwendig gemacht, und dennoch ist Cajus durch seine Veranlassung dazu gelanget. Er hat gewis seiner Freiheit keinen Eintrag gethan. Man mache nun die Anwendung auf Gott. Derselbe hat das Beginnen dieses Gelehrten unter allen seinen Umständen wohl erkant, auch des Cajus wahren Vortheil daher. Er hat also in dem ganzen Zusammenhang der Dinge auch diesen Zusammenhang zwischen ihm und Cajus festgestellet. Wie wenig jener nun

eine

eine natürliche Ursache in Ansehung des gedachten beim Cajus gewesen; so wenig kan man auch Gott in Ansehung aller freien Handlungen der Menschen, sowol der Bösen als der Guten, für eine natürliche Ursache davon ansehen. Er hat hierbey nichts gethan, als einem jeden die Gelegenheit gegeben, auf diese und jene Gedanken und Vorstellungen zu gerathen, und daher auch diesen und jenen Willen zu erhalten, indem er einen jeden in diesem und keinen andern Zusammenhang, als worinne er sich wirklich befindet, gesetzet. Dieses geschiehet also nur allein durch den gemeinen oder generalen Beitrag Gottes, nämlich in Ansehung des natürlichen Wollens des Menschen. Man könte nun dennoch böse Folgen daher machen, Gott hätte auf solche Weise den Dieb in solche Gelegenheit gesetzet, daß er zum Stehlen gereitzet oder genöthiget worden, daß er endlich von der Obrigkeit ergriffen und gehangen werden können. Es könte also alles dieses Gott sittlich zugerechnet werden. Wenn wir eine hinlängliche Erkentnis von den Umständen, von der Gemüthsbeschaffenheit des Diebes und dererjenigen, welche er bestohlen, hätten; so könten wir ohnfehlbar angeben, warum er von Gott in solche Umstände gesetzet worden, warum sie für ihn die besten in der Welt: auch auf gleiche Weise von denen, die bestohlen worden, daß sie haben bestohlen werden können, daß es zu der Zeit am besten für sie gewesen, da sie sind bestohlen worden, daß ihnen dieses, daß sie bestohlen worden, ein grösserer Vortheil gewesen, als wenn sie dasjenige behalten, was ihnen durch

den Diebstahl entwendet worden. Hätte Gott z. E. den Dieb in solche Umstände in der Welt gesetzet, daß er wäre bey einem grossen Herrn ein Financier, Cammerrath oder Minister rc. worden; so würde er noch ein grösserer Dieb worden seyn: er hätte alsdenn gar einen grossen Herrn und ein ganzes Land bestohlen, allein so hat sich sein Diebstahl nur auf einige Mütter und Bauren erstrekket. Daß er ergriffen und gehangen worden, kan sein gröster Vortheil, und das gröste Gute, das er nach seiner Beschaffenheit in der Welt erhalten können, gewesen seyn. Wie viele Verbrecher kommen in solchen Umständen nicht zu sich selbst, und bekehren sich, die in andern glücklichen Begegnissen bey ihren verdammlichen Gesinnungen würden verblieben seyn? Und wenn wir annehmen, er wäre kein Kind der Gnaden worden, wozu hat ihn Gott besser als zu einem Exempel sehr vieler, die auf seine Wege verfallen seyn, und die gemeine Ruhe und Glückseligkeit dadurch gestöhret haben würden, gebrauchen können, um solche davon abzuschrecken? Kurz, wir haben oben dargethan, daß alle Uebel in der Welt, objective verstanden, wahre Güter seyn müssen, und daß, wenn man sie subjective, als hier, verstehet, solche Gott nicht beigemessen werden können. Wolte man etwa hierbey eine andere Parthey ergreifen, um gedachten Folgen auszuweichen, und die Vorherwissenheit und Vorsehung Gottes in der Welt leugnen; so wäre fast besser, wie wir uns überreden, daß man die Gottheit gar leugnete, die ohne Vorherwissenheit und Vorsehung in der That nichts ist.

Es tragen dergestalt alle Geschöpfe, also auch die Menschen durch ihre freie Handlungen, alles mögliche zur allgemeinen Vollkommenheit durch die göttliche Einrichtung des Zusammenhangs der Dinge und ihrer weisen Verknüpfung bey: dennoch aber, wie aus obigen erhellet, kan den natürlichen Menschen dieser Beitrag nicht zugerechnet werden, weil sie einen ganz andern Endzweck und Willen als Gott haben. Ihre Absichten gehen nicht dahin, und können auch wegen ihrer natürlichen Schwachheit und Verderbnis nicht soweit gehen, weswegen ihnen nur dasjenige zugerechnet werden kan, was sie in Ansehung ihrer Absichten wirklich machen oder wirklich zu machen suchen, welches aber vermöge obigen lauter Böses ist.

Soll der Mensch etwas dazu beitragen, das ihm als gut zugerechnet werden soll; so muß er den göttlichen Endzweck zu seinem Endzweck, und den göttlichen Willen zu seinem Willen haben. Diese hat er aber nicht von Natur, sondern durch eine göttliche Gnadenwirkung in ihm, wie wir schon oben gezeiget, in welcher der besondere oder Gnadenbeitrag Gottes zu den Handlungen, Neigungen, Absichten des Menschen bestehet. Dieser Beitrag geschiehet, indem der Geist Gottes in uns den Funken der wahren Liebe, des wahren Willens, der wahren Freiheit, dasjenige vom Ebenbilde Gottes, so wir nach dem Fall übrig behalten, anflammet, und stärket: da ausserdem unmöglich gewesen, daß Gott in uns wieder wirken können, ohne unser Wesen gänzlich zu verwandeln, nämlich das alte und verderbte zu vernichten, und

ein neues unmittelbar zu schaffen. Es wäre ausserdem ferner unmöglich gewesen, daß auch Christus seine göttliche Natur mit der menschlichen vereinigen können. Ingleichen ist dieses wohl der Grund, warum der Teufel an Christo keinen Mittler finden, und der Versöhnung mit Gott nicht theilhaftig werden können, daß das Ebenbild Gottes bey ihm völlig verlohren gangen. Der Beitrag Gottes also zu unserm geistlichen oder wahren Wollen, zu unserer wahren Liebe, zu unserer wahren Freiheit geschiehet nicht durch Schenkung neuer Kräfte, sondern nur durch Stärkung unserer Kräfte, wie aus obigen zu urtheilen. Die wahre Liebe, der wahre Wille, die wahre Freiheit unserer Seele erfordern keine andere Kräfte, als die wir haben, sondern nur eine mehrere Stärke, oder einen höhern Grad derselben, wodurch es in unserm verfinsterten Verstand Licht und Tag wird, wodurch die durch das Leben des Fleisches in uns gedämpfte und fast erstickte wahre und reine Neigungen unserer Seelen wieder rege, lebendig und wirksam werden: dadurch wir alsdenn das geistliche Wahre vom falschen unterscheiden können, und nur zu wahren und geistlichen Gütern geneigt werden. Es ist nicht nothwendig, daß die Erkentnis eine gründliche ist, die hierzu erfordert wird: genug, daß sie eine wahre ist, die der Geist Gottes in uns wirket. Wir können auch durch den Geist Gottes in unsern Handlungen also geleitet und geführet werden als schwache Kinder, die noch nicht allein gehen können, und von ihrer Mutter an einem Leitband geleitet werden.

Endlich möchte man etwa sagen, wären wir dergestalt keine Sclaven der Unwissenheit und falscher und blinder Neigungen; so wären wir dennoch Sclaven Gottes, weil wir seinen Willen und Endzweck in allen unsern Handlungen zur Regel hätten. Allein wir folgen hier nicht dem Willen und dem Endzweck Gottes, wider unsern Willen, welches bey einem Sclaven erfordert wird; sondern der Endzweck und Wille Gottes ist unser eigener Endzweck und Wille, vermöge obigen: und weil dieser der wahre Endzweck und der wahre Wille allein; so sind wir eben dadurch Freie, daß solche vollkommen erfüllet werden. Wenn es möglich wäre, daß ein türkischer Sclav den Willen seines Herrn zu seinem Willen machen könte; so würde seine Sclaverey eine Freiheit werden, weil er hier alles, was sein Herr verlangte, mit Vergnügen thun würde. Aber die Teufel vornehmlich, auch die christliche Sclaven sind Sclaven Gottes, weil sie wider ihren Willen dem Willen Gottes gehorchen und gehorchen müssen. Es nennen sich zwar alle Gottes Diener, ja die Päbste Knechte der Knechte Gottes: allein sie nennen sich dergestalt vom Dienst Gottes also. Ist der Dienst ein freier, wie er seyn soll; so sind sie Freie oder freie Knechte Gottes: ist er aber ein unfreier, der nämlich auf Verbindungen beruhet; so sind sie Sclaven.

§. 60.

Der ehemalige grosse Erzbischof Fenelon, der der römische Kirche Ehre machet, hat in seinem schönen Telemaque die Frage von den Cretern

bey ihrer Königswahl den Candidaten vorlegen lassen, welcher der freieste unter allen Menschen? Er lässet solche vom Telemaque also beantworten, daß es derjenige sey, der die Götter fürchte, und in der Sclaverey selbst frei sey. Uns deucht, daß es werth sey, solches beym Schluß dieser Blätter etwas gründlich zu beweisen, wie denn die Gründe davon, daß derjenige ein wahrer Freier allein, der Gott von Herzen fürchtet, und dadurch auch in seiner Sclaverey ein Herr sey, im vorhergehenden liegen.

Die Gottesfurcht wird ofte in der Bedeutung der Frömmigkeit genommen, und begreifet wie hier alle Tugenden, oder die Ausübung aller Pflichten gegen Gott in sich. Wenn sie aber als eine besondere Tugend betrachtet wird; so verstehen wir unter derselben einen Haß gegen alles dasjenige, was der wahren Liebe gegen Gott, wie wir sie oben erkläret, widerstreitet. Sie ist also mit dieser Liebe auf das genaueste verbunden. Die Liebe gegen Gott hat dessen Endzweck zu ihrem Gegenstand, vermöge obigen: Sie suchet demselben in allem gemäs zu handeln, und die wahre Furcht Gottes hält uns ab, daß wir dem göttlichen Endzweck und Willen nicht entgegen handeln, weswegen dergestalt die Furcht Gottes aus der wahren Liebe gegen denselben entstehet. Die knechtische Furcht Gottes aber ist ein ganz ander Ding als diese. Sie ist ein Misvergnügen über ein von Seiten Gottes uns bevorstehendes Uebel, oder das wir uns doch so vorstellen. Sie hat die Eigen- oder falsche Selbstliebe, oder die Liebe gegen Gott, wie sie uns die

Welt-

Weltweisen und viele Gotteslehrer falsch erklären, wovon oben, zum Grunde. Das wahre Vertrauen auf Gott entstehet auch aus der wahren Liebe gegen denselben: denn wir können gewiß in keiner Sache Gott wahrhaftig vertrauen, wir müssen denn wissen, daß sie seinem Endzweck gemäs ist, anders ist es ein falsches und thörichtes Vertrauen, indem er uns nicht etwas geben, oder ein Uebel nicht von uns abwenden kan, wenn es nicht sein Endzweck erfordert, welchem er unmöglich, ohne sich selbst zu beleidigen, entgegen handeln kan. Wenn wir aber den Endzweck Gottes nicht zu unserm Endzweck haben; so verlangen wir nothwendig, was solchem entgegen, und wir verabscheuen, was solchem gemäs ist, weil jeder Endzweck einer falschen und kreatürlichen Liebe demselben nothwendig entgegen seyn muß, vermöge obigen. Wir müssen also den Endzweck Gottes zu unsern Endzweck haben, wenn wir was verlangen sollen, das demselben gemäs, und etwas verabscheuen sollen, was demselben entgegen. Nun können wir auf keine andere Weise den Endzweck Gottes zu unserm Endzweck machen, als durch eine wahre Liebe gegen denselben, vermöge obigen. Dergestalt erfordert ein wahres Vertrauen auf Gott eine wahre Liebe gegen denselben, und sind also diese Liebe, die wahre Furcht Gottes, das wahre Vertrauen auf denselben untrennlich verknüpft, welches auch von allen andern Tugenden gegen Gott behauptet werden könte, wenn es hier nicht unnöthig wäre. Wir sehen also hieraus, was zur wahren Furcht Gottes erfordert wird, sie mag im weitläuftigen oder genauen Verstande genommen werden.

So weit ein Geist oder ein Mensch Gott wahrhaftig liebet, fürchtet und vertrauet; so weit stimmen seine Neigungen nothwendig, vermöge alleweil erklärten, mit dem Endzweck Gottes, und folglich mit seiner Liebe und Willen überein. Da nun in den Neigungen Gottes, wie auch in seinem Endzweck die gröste Vollkommenheit ist, und in den Neigungen und in dem Endzweck eines Geistes oder eines Menschen diese Vollkommenheit unmöglich auf eine andere Weise seyn kan, als durch besagte Uebereinstimmung, welches oben sattsam bewiesen und erkläret worden; so muß nothwendig soweit in dem Endzweck und in den Neigungen eines Geistes oder Menschen eine Vollkommenheit seyn; so weit sie Gott wahrhaftig lieben, fürchten und vertrauen. Diese Vollkommenheit ist vermöge obigen die einige Quelle und der einige Grund aller Glückseligkeit eines Geistes und aller wahren Zufriedenheit eines Menschen, weil diese Vollkommenheit bey dem letzten aus oben angegebenen Ursachen nicht vollständig seyn kan. Folglich ist die wahre Furcht Gottes auch der Grund und die Quelle der wahren Zufriedenheit bey dem Menschen, weil gedachte Vollkommenheit in dieser Tugend gegen Gott bestehet, und sich durch dieselbe an Tag leget. **Will daher ein Mensch einer wahren Glückseligkeit, so viel es seine Menschheit zulässet, oder vielmehr einer wahren Zufriedenheit, geniessen; so muß er nothwendig Gott wahrhaftig fürchten.**

Wer daher Gott nicht wahrhaftig fürchtet, der ist einer Vollkommenheit in seinem Endzweck und

in seinen Neigungen unmöglich fähig, und folglich auch einer wahren Zufriedenheit: Ja da vielmehr wegen Mangel dieser Tugend nothwendig eine Unvollkommenheit in dem Endzweck und in den Neigungen eines Geistes oder Menschen vorhanden, und diese Unvollkommenheit die wahre Ursache aller Unglückseligkeit und Unzufriedenheit derselben ist, vermöge obigen; so muß derjenige Geist oder Mensch nothwendig einer Unglückseligkeit oder Unzufriedenheit, wie er derselben fähig ist, unterworfen seyn, der Gott nicht wahrhaftig liebet, fürchtet und vertrauet.

Da die wahre Freiheit eines Geistes aus gedachter Vollkommenheit des Endzwecks und des Willens desselben entstehet, vermöge obigen: auch ferner die wahre Glückseligkeit und Zufriedenheit desselben sowol aus gedachter Vollkommenheit, als aus einer wahren Freiheit erzeuget wird; so erhellet hieraus die genaue Verbindung der wahren Furcht Gottes mit der wahren Freiheit eines Geistes. Hingegen, da die Sclaverey eines Geistes aus den gedachten Unvollkommenheiten im Endzweck und Willen desselben entstehet, und die Unglückseligkeit und Unzufriedenheit von beiden eine Folge ist, vermöge obigen; so erhellet auch hieraus, daß mit der Gottlosigkeit, auch nur mit dem Mangel der wahren Gottesfurcht, die Sclaverey des Gemüths nothwendig verknüpft sey, weil sie beide aus dieser Unvollkommenheit entstehen, auch beide die Ursachen der Unglückseligkeit und Unzufriedenheit des Subjekts sind, vermöge kurz vorhergehenden.

Wer also Gott wahrhaftig fürchtet, ist ein

wahrer Freyherr, und der daran ermangelt, ist ein Sclav oder Knecht. Wir wollen uns dieses durch folgendes deutlicher vorstellen.

Pius, ein Leibeigener, hat eine elende Kötherhütte zu seiner Wohnung, muß etliche Aecker Feldes bauen, und ausserdem seinem Herrn Grafen, der seine Unterthanen und Leibeigene fast schindet, und sie als Hunde ansiehet, auf den Wink zu Gebote stehen: bekomt nebst seiner Frauen und Kindern kaum den nothdürftigen Lebensunterhalt: ihre ganze Kleidung bestehet in groben wirkenen Tuch: ihre Betten sind Stroh. Aber Pius hat alles genug, weil er mit allem zufrieden ist. Die Zufriedenheit ißt mit ihm trocken Brod: sie trinkt mit ihm Wasser: sie folgt ihm aufs Nachtstroh: sie begleitet ihn, wenn er das Feld bauet, wenn er seinem gnädigsten Herrn zur Jagd dienen oder Holz hauen muß: kurz, sie ist seine Gesellin, er mag seyn, wo er will, sie nimmt an allem Theil, was er thut, und leidet. Aber woher? Weil er Gott von Herzen fürchtet. Dieses ist die wahre Zufriedenheit, welche die wahre Furcht Gottes erzeuget. Er hat alles, was er verlanget: er fürchtet nichts, und hat nichts zu fürchten. Woher soll eine Unzufriedenheit bey ihm entstehen? Alles vergnügt ihn von innen und von aussen. Die wahre Liebe und Furcht gegen Gott, ein wahres Vertrauen auf denselben, die Uebergebung seines Willens in den Willen Gottes machet sein Herz von innen allezeit vergnügt. Was verlangen die Menschen mehr, als Ehre, Reichthum, Bequemlichkeit, Weiber- oder Männerliebe, eine gute Tafel rc.; Hierinne sucht die thörichte Welt ihre Glückseligkeit, u. bey dem allen kan sie unglückselig seyn, oder wird endlich gewiß, vermöge obigen. Allein alles dieses vergnügt den Pius von aussen nicht. Er hat keine Ehrbegierde, kein

kein Verlangen nach Rang u. Vorzügen, nicht, weil er ein elender Leibeigener ist, und solche nicht erlangen kan: denn dieses Laster kan in allen Ständen statt finden; sondern weil er Gott, und dadurch den Nächsten, wahrhaftig liebet, welche Liebe kein Verlangen nach Rang und Vorzügen vor den Geliebten duldet. Sein Geist ist also von dieser Seite völlig ruhig. Er befindet sich in einer Armuth, und dennoch gehen keine Gedanken bey ihm auf Reichthum. Er ist reich bey seiner Armuth, weil er mit seinem Zustand zufrieden ist. Er meinet in Gott reich genug zu seyn. Sein Stand hindert wohl, Reichthümer zu besitzen: aber er verlanget auch solche nicht: Die Gedanken, Furcht und Hofnung eines Reichen, zu gewinnen und zu verlieren, beunruhigen und plagen ihn nicht. Er ist vielmehr bey sich lebendig überzeuget, daß seine Armuth ihm viel vortheilhafter, als der Besitz von Reichthum seyn müsse, weil ihn Gott in jene gesetzet rc. Von Bequemlichkeit weis er nichts, weil ihn sein Stand von Kindheit an davon entfernet: aber seine Unbequemlichkeiten, wofür sie von andern geachtet werden, hält er für Bequemlichkeiten. Er ruhet auf seinem Stroh so sanfte, als ein anderer im schönsten Bette: ohne Sorgen legt er sich nieder, ohne Sorgen stehet er wieder auf. Er fliehet den Müssiggang, nicht, weil er als ein Leibeigener dazu geboren, sondern weil er weiß, daß er nicht allein seinetwegen in der Welt, sondern, daß er auch andern nützlich seyn soll. Er findet in dem Dienst anderer ein Vergnügen, und dadurch ist ihm keine müssige Stunde übrig Er weis zwar, daß er zugleich Gott diene, indem er seinen Beruf aus wahren Absichten nachlebet, dennoch, wenn er von der Tagesarbeit ermüdet ist; suchet er in den gottesdienstlichen Handlungen insbesondere seine Erquickstunden. Er liebet seine Frau herzlich, wie es die Pflichten eines Mannes erfordern, aber nicht aus Geilheit. Daher erfreuet ihn ihre und seiner Kinder Gegenwart, welche ihm auf alle Weise liebkosen und schmeicheln. Er isset und trinket nicht allein, sondern sein Weib und Kinder haben an allen gleichen Antheil, weil er sie als sich selbst liebet. Er gehet ihnen in allem mit einem guten Beispiel vor, und hält sie zur wahren Gottesfurcht an. Ihre gewöhnliche Mahlzeit ist eine Wasser- oder Milchsuppe, oder ein Gemüse, ein Stück Brod und Käse. Es schmeckt ihm besser als seinem Herrn eine kost-

bare Tafel. Diese Speisen reitzen ihn nicht, daß er zu viel isset: Seine tägliche Arbeit befördert die Verdauung, und dadurch ist er beständig gesund, stark und munter: auch hat er keine Magentropfen und keiner Arzeney nöthig. Er isset und trinket, weil es die Erhaltung seines Leibes erfordert: er isset und trinket, bis er satt ist, und so lange es ihm wohl schmecket, und nachdem es seine Hausumstände zulassen. Nichts betrübet ihn von innen und aussen. Von innen kan ihn nichts betrüben, weil ihn alles erfreuet, da er mit der Liebe Gottes erfüllet ist. Auch keine Uebel, die er sich etwa selbst zugezogen, keine widrige Begegnisse von Seiten des Glücks, noch von Seiten seiner Feinde können ihn von aussen betrüben. Er thut, was ihm in Ansehung seines Herrn und seines Nächsten zukommet: Er unterlässet nichts, was er sich und den Seinigen schuldig ist; daher kan er sich selbst kein Uebel zuziehen. Er weiß, daß das Glück, oder was man demselben zuschreibet, von der Vorsehung Gottes abhanget, und daher betrachtet er alles, was ihm von dieser Seite begegnet, nicht anders, als daß es von Gott komme, und nothwendig zu seinem Vortheil gereichen müsse und werde, ob er gleich nicht zur Zeit erkennet, wie und auf was Weise. Er hat sich gänzlich dem Willen Gottes ergeben, weil er denselben von Herzen liebet, fürchtet und vertrauet, weil er erkennet, daß er nicht wissen könne, was ihm wahrhaftig gut, und daß Gott, der es am besten erkennet, solches ihm auch gewiß angedeien lasse. Es ist dieses alles eine lebendige, aber keine philosophische Erkentnis bey ihm. Er fürchtet seine Feinde und ihre Feindseligkeiten nicht, weil er weiß, daß sie ihm nach Gottes Willen nicht schaden können, sondern auch wider ihren Willen zu seinem Vortheil seyn müssen. Er betrachtet aber seine Feinde, deren er doch wenig hat, und haben kan, als Wahnwitzige, weil sie ihm ohne Ursache hassen. Er hat mehr Mitleiden mit ihnen, als mit Krippeln, weil er ihre Feindschaft als ein Merkmal einer grossen Schwachheit des Gemüths ansiehet, und deswegen kan er sie nicht wieder hassen. Er weichet ihnen so viel möglich aus: Er lasset sich lieber tausendmal von ihnen beleidigen, ehe er sie einmal wieder beleidiget, da er sie nicht wieder hasset, sondern sie in der wahren Liebe Gottes liebet. Pius lebet also in seinem Zustand vollkommen zufrieden. Er ist zwar von Natur ein

Knecht,

Knecht, aber in der sittlichen Welt ein Freiherr, weil er von keinen Neigungen beherrschet wird, sondern, weil er sie selbst beherrschet. Es geschiehet ihm nichts wider Willen, sondern alles erfolget, wie er will, und was ohne sein Denken geschiehet, ist dennoch seinem Willen gemäß, weil sein Wille der Wille Gottes ist.

Pomponius Crassus Graf von Schrappteufel, ein Herr, der eine schöne Grafschaft, und ausser dem noch viele Güter besitzet, ein schön Residenzschloß und noch andere Schlösser und Lusthäuser hat, der ansehnliche Aemter bey einem Monarchen begleitet, der seinem Stande nach einen grossen Staat und eine köstliche Tafel hält, dem das Glück eine schöne Gemahlin, und auch einige Leibeserben gegeben hat, ist also mit allen Arten irrdischer Güter überhäufet. Dennoch befindet er sich dabey in der grösten Armuth, vermöge obigen vom höchsten Gut, und der höchsten Armuth. Denn er hat keinen Gott: Er will keinen glauben: Er hält dieses für eine Meinung grosser Geister: Er treibet ein Gespött mit der Religion, und die Gottesfurcht ist in seinem Verstande eine lächerliche Sache. Weil hierdurch keine Vollkommenheit in seinen Neigungen, in seiner Liebe und in seinem Willen ist, sondern vielmehr eine Unordnung in solchen herrschet; so geniesset er alle diese Güter nicht, und sie können ihm, vermöge obigen dieses §, unmöglich eine wahre Zufriedenheit geben. Hierzu kommt noch eine Unzufriedenheit und Verdrießlichkeit seines Gemüths, welche theils die Veränderung des Wetters, theils seine Unmäßigkeit verursachen, theils von andern blinden Neigungen abhanget.

Es fehlet ihm die Zufriedenheit von innen und aussen, da eine Unzufriedenheit stets von innen und aussen seine Begleiterin ist. Die Zufriedenheit von innen kan unmöglich ohne Gott, vermöge vorhergehenden, statt haben, und die Unzufriedenheit von innen ist dadurch nothwendig bey ihm. Er kan daher auch keiner Zufriedenheit von aussen, die ihm seine äuserliche Güter geben solten, fähig seyn, weil er sich derselben nicht recht bedienet, sondern, da das äuserliche in keiner Uebereinstimmung mit seinen Neigungen und Begierden ist, wird er von einer Unzufriedenheit von aussen geplaget. Er geniesset Weltehre

genug,

genug, die doch an ihr selbst kein Gut, sondern solches nur in den Augen der verkehrten Menschen ist, da er bey einem Monarchen ansehnliche Aemter besitzet, auch ihm sein Stand und seine Geburt grosse Vorzüge geben. Aber die eitele Ehrbegierde hat damit noch nicht genug: Sie dürstet nach höhern: bald fürchtet er, daß ihm andere vorgezogen werden: bald sinnet er ängstlich auf die Mittel und Wege, seine sonst ehrgeitzige Absichten zu erreichen: bald entstehet bey ihm ein Neid gegen die Favoriten seines Herrn, bald gegen denjenigen, der ihm im Rang vorgezogen, oder gleich gesetzet wird. Sein Ehrgeitz allein kan ihm dergestalt den Genuß seiner Güter entziehen. Er ist ein Sclav von diesem Laster, weil er solchem folget, und folgen muß, auch dabey solches nicht befriedigen kan. Aber woher kommt dieses? Weil er Gott, und also auch seinen Nächsten nicht, sondern sich nur allein oder doch vorzüglich, liebet. Sein Leibeigner Pius weis aber von dem allen nichts, und ist daher ein Herr. Pomponius hat mehr Güter, als sein Stand erfordert: aber weil er grossen Aufwand machet; so will sein Einkommen nicht zulangen, und machet daher von Zeit zu Zeit Schulden. Seine Güter zu erhalten, zu vermehren, seine Einkünfte zu vergrössern, mehr Schulden zu machen, andere zu tilgen, machet ihn allerhand und tausend Sorgen, und ziehet auch wider seinen Willen seine Gedanken auf sich. Er suchet hier und da zu gewinnen, und fürchtet da und dort zu verlieren. Er plaget und schrappet seine Unterthanen auf das äuserste, und sinnet Tag und Nacht auf geschickte Mittel, ihnen die Haut gar über die Ohren zu ziehen. Er ist also ein offenbarer Sclav sowohl des Geitzes, als der Verschwendung. Woher kommt dieses? weil er seinen Nächsten, und sich selbst nicht wahrhaftig liebet, und lieben kan, da er Gott nicht wahrhaftig liebet, vermöge obigen, wodurch alle diese thörichte Neigungen bey ihm verschwinden würden. Sein Knecht Pius ist hier wieder ein Freiherr: Er hat nichts: Er ist niemand was schuldig und ist daher reicher als sein Herr, der seine Güter in Schulden gesetzet. Pius sorget nicht einmahl für den andern Morgen: Er thut das Seinige, und vertrauet Gott, daß er ihm morgen das Nothdürftige geben werde. Pom-

ponius hält eine herrliche Tafel: Sie ist kostbarer, als sein Stand erfordert. Mit indianischen Vogelnestern, den schmackhaftesten Ragouts, Austern, mit den kostbarsten ausländischen Weinen beschweret er seinen Magen, daß ihm daher ein Unmuth und eine Verdrießlichkeit des Gemüths überfällt, wenn er auch von andern Uebeln frey ist. Er muß seine Zuflucht alsdenn zu allerhand Balsam und Spiritus nehmen, die die Verdauung befördern sollen. Sein Knecht Pius ist von dem allen frey. Seine schlechte Kost schmecket ihm weit besser als die kostbare Tafel seinem Herrn. Dieser ist solcher beständig gewohnt, und die schmackhaftesten Speisen können ihm daher kein besonder Vergnügen geben, vornehmlich, da ihm der Magen noch von gestern angefüllt ist, Pius aber mit Hunger, der der beste Koch ist, sich an seinen Tisch setzet. Woher kommt aber hauptsächlich dieses, daß der Herr Graf der Wollust und der Unmäßigkeit ergeben ist? Von nichts anders als daß er Gott nicht fürchtet. Er würde ausserdem gewiß seine Einrichtung in seiner Wirthschaft besser machen, nicht so sehr seine Gedankan auf seinen Magen richten: Er würde sich nur der Speisen nach den wahren Absichten bedienen rc., und dadurch würden auch alle diese böse Folgen weg bleiben. Pius denkt nicht drauf, was er morgen essen will: Er überlässet es seinem Weibe. Aber sein gnädigster Herr sinnet schon den Tag vorher auf den Kochzettel: Er ärgert sich, daß er seine Tafel nicht noch kostbarer einrichten, und als sein Monarch halten kan. Seine köstliche Tafel, an statt daß sie ihn vergnügen, oder sein von einer andern Seite beschwertes Herz leichte machen solte, belästiget solches noch mehr. Seine Gemahlin, die eine besondere Schönheit ist, achtet er nicht mehr: Er ist derselben bald überdrüßig worden. Er suchet Veränderung, auch bey geringen Weibsbildern. Seine Geilheit wächset dadurch immer mehr, daß er sie unmöglich befriedigen kan, und sein Leib wird matt und schwach, auch seine Unzufriedenheit selbst wächset dadurch, ob er sie gleich auch auf diese Weise zu dampfen denket. Wenn er sich zu seiner Gemahlin hielte; so wäre sein Gemüth so weit in Ruhe: Wenn er sie liebte, würde er

aus

aus ihrem Umgange weit mehr Vergnügen geniessen, als ihm seine Ausschweifungen geben können, wobey er noch über dieses der andern bösen Folgen überhoben wäre. Fragt man, warum er dieses nicht thut, und nicht thun kan; so antworten wir, weil er Gott nicht wahrhaftig fürchtet. Er würde alsdenn seiner Gemahlin nach den Absichten des Ehestandes begegnen, alle unzüchtige Gedanken würden von ihm entfernet seyn: Er würde nichts davon wissen. Seine junge Herren siehet er täglich einmal zu einer gewissen Stunde. Er geniesset also das Vergnügen nicht, das Eltern an ihren Kindern haben. Pius sein gröstes Vergnügen ausser dem Gottesdienst ist, daß er seine Frau und Kinder um sich siehet. Ueber dieses suchet Pomponius im Spatzierreiten, fahren, im Scheibenschiessen, Comödien, Kartenspielen und vornehmlich in Parforcejagen seinen Zeitvertreib, um sich von seinen Grillen zu befreien: aber alle Wege folgt ihm die Unzufriedenheit auf dem Fuß nach, ob er gleich eine Heiterkeit des Gemüths annimmet. Die letztere Art Zeitvertreib gehöret mit Grund unter die Unvernünftigen, da er einem Wild zu Pferde mit Lebensgefahr nachlauft, da er in dessen Beängstigung sein Vergnügen suchet, da er zum grösten Nachtheil seiner Unterthanen eine grosse Menge Wild heget. Die andern Arten seines Zeitvertreibs sind etwas unschuldiger: aber sie sind dennoch thöricht. Er wünschet zu leben, und dennoch wird ihm das Leben zu einer Last, weil er sich solches auf allerhand Weise abzukürzen suchet, wodurch er sich selbst, und niemand auf der Welt den geringsten Nutzen schaft. Ist es nicht vernünftiger, sein Leben also zubringen, daß man sagen kan, man habe mit Ruhm gelebet, und daß es andere Leute auch sagen, weil man etwas nützliches thut? Aber der Hr. Graf beschäftiget sich mit solchen Dingen, die von seinem Leben nicht zeugen können, und nicht der Nachwelt denken lassen, daß er gelebet. Ist Pius so glücklich, als sein gnädigster Herr? Sein Herz ist weit vergnügter bey seinem Holzhacken, Ackern und Pflügen, als sein Herr bey allen seinen Lustbarkeiten und Zeitvertreib. Will man wissen, warum dieser auf gedachte Weise sein Leben zubringet: so sagen wir, weil er Gott nicht liebet und fürchtet. Die Liebe und Furcht Gottes leiden solche thörichte Neigungen

gen nicht. Hätte er kein viehisch und hundisch Herz, so würde er die wilden Thiere nicht so zu ängstigen suchen: hätte er Gott lieb, so würde er auch seine Unterthanen lieben, und ihnen nicht von dem Wild ihre Arbeit vernichten lassen; er würde sein Leben vergnügter und in dem Dienst Gottes und seiner Unterthanen rühmlich, und nicht mit gedachten Zeitvertreibe zubringen. Schläfet der Hr. Graf in einem Bette von Eiterdunen, und das mit kostbaren seidenen Stof bekleidet ist, schläft er ruhiger, als Pius auf dem Stroh? Die Abendmahlzeit, der Wein so er zu sich nahm, allerhand Grillen und Gedanken, die ihm bald der Ehrgeitz, bald der Geitz, bald die Wollust einblasen, hindern solchen. Und wenn er schläft, so träumet er: bald sitzt er an der Tafel und empfindet Magenweh; bald ist er auf der Parforcejagd, stolpert mit dem Pferd, stürzet herunter, oder erbarmet sich. Bald ist er am Hofe seines Monarchen, und siehet, daß ein anderer eine gnädigere Miene, als er, von ihm erhält. Er genieset also nicht einmal im Schlafe einer Zufriedenheit. Er erwacht darüber, und machet über diese Träume allerhand Auslegungen: er erschrickt, und fürchtet ihre Folgen. Pius aber schläft sanft, da er von der Tagesarbeit ermüdet ist: keine solche Gegenstände stellen sich ihm im Traum vor. Träumet er, so sind seine Vorstellungen mehrentheils angenehm, so wie in seinem Wachen. Auch ungewöhnliche und schreckhafte Träume, deren er doch wenig haben kan, können ihn nicht viel beunruhigen. Selbst im Traum begegnet er solchen mit denjenigen Gründen, durch die er wachend alle Unzufriedenheit von sich verbannet. Erwachet er darüber, so verschwindet auch zugleich mit dem Traume aller Verdruß, den derselbe erweckte. Von ausen machet sich Pomponius selbst viele Uebel durch seine falschen Neigungen und Begierden, von denen aber Pius frey ist. Die Unglücksfälle betrüben ihn, weil er hier alles Trostes beraubet ist, dessen Pius genüsset: ja wenn er sie einer fatalen Nothwendigkeit oder Zufälligkeit zuschreibet, so kan dieses seinen Schmerz weder hemmen noch lindern. Er ist ein Feind derer, die ihm unwissend im Wege stehen, und ist also noch mehr ein Feind seiner Feinde. Er ärgert sich über ihre Feindseligkeiten; er sinnet und denket auf Rache, und wenn er solche schwer und unmöglich findet, grä-

met er sich. Aeuserlich stellet er sich, als wäre er ein Verächter seiner Feinde und ihrer Feindseligkeiten, und suchet sich dadurch über sie zu erheben: in der That aber, da er auf Rache denket und sich über ihre Feindseligkeiten ärgert, machet er sich seinen Feinden gleich. In Ansehung alles dessen genüsset Pius einer Freiheit, sein gnädigster Herr ist ein Knecht seiner Feinde, seiner Unglücksfälle und derjenigen Uebel, die er sich selbsten machet.

Wir wollen setzen, Pomponius hätte in einem so hohen Grade die Neigungen nicht, als wir vorhin angenommen; er habe ein leichtsinnig Gemüth, das nicht lange von etwas beunruhiget werden kan. Geben ihm widrige Umstände kein gros Misvergnügen, so geben ihm vortheilhafte auch ein geringes Vergnügen. Ein solcher Zustand desselben ist nicht besser als der Zustand des Viehes. Ein Leichtsinniger hat nur das gegenwärtige vor Augen, er siehet aber weder zurück noch auf das zukünftige. Das Vieh thut ein gleiches, und daher verschwindet bey demselben Misvergnügen, Furcht und Schrecken, sobald als das Vergnügen oder die Lust, so es genüsset.

Hat er wenige Neigungen, so kan er weder viel betrübt noch viel vergnüget werden, da vermöge obigen alles Vergnügen und Misvergnügen aus den Neigungen entstehet, und grösser oder kleiner ist, nachdem die Neigungen stark oder schwach, ihrer viel oder wenig sind.

Setzen wir, dieser Herr wäre ein grosser Weltweiser; er sey von seiner Vernunft überzeugt, daß ein Gott sey, daß er alles in der Welt aufs beste regiere 2c. Aber alle diese gute und vernünftige Gedanken ändern sein Herz nicht. Wir werden dieses an vielen Gelehrten, ja Gottesgelehrten gewahr, daß sie anders denken und lehren, als handeln. Pomponius kan sich also alles dieses wohl deutlicher als sein ungelehrter Knecht Pius vorstellen: allein dieses reiniget sein Herz nicht von seinen bösen Neigungen, und heiliget solches Gott noch weniger durch wahre Neigungen, durch eine wahre Liebe und einen wahren Willen, sondern Gott selbst muß dieses alles durch seinen Gnadenbeitrag thun, deswegen es mehr als zu gewis und wahr ist: **Der wahre Christ sitzt auf dem Stuhl, und der gröste Philosoph steckt drunter.**

Bayerische StaatsBibliothek
Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Der Herr und Knecht mit philosophischen Augen betrachtet

Berlin 1763

Bamberg, Staatsbibliothek -- .48 F 39
urn:nbn:de:bvb:12-bsb11409823-4
VD18 12629715-001